MANUEL RUIZ FIGUEROA

MERCADERES, DIOSES Y BEDUINOS

(EL SISTEMA DE AUTORIDAD EN ARABIA PREISLÁMICA)

JORNADAS 77

EL COLEGIO DE MÉXICO

308/J88/no.77 126155

Ruíz Figueroa,

AUTOR
Mercaderes, díoses y...

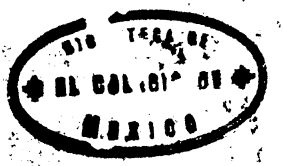
TITULO

FECHA /

308/J88/no.77 126155

Ruíz Figueroa,

Mercaderes, díoses y...



djp

JORNADAS 77

EL COLEGIO DE MÉXICO

Centro de Estudios de Asia
y África del Norte

MANUEL RUIZ FIGUEROA

MERCADERES, DIOSES Y BEDUINOS

(EL SISTEMA DE AUTORIDAD EN ARABIA PREISLÁMICA)

3 9 0 5 0 7 7 5 1 6 4 8

JORNADAS 77
El Colegio de México

308
J88
n.77

126155

Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.

The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: https://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/4.0/

Primera edición, 1975

Derechos reservados conforme a la ley
© 1975, El Colegio de México
Guanajuato 125, México 7, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

ÍNDICE

Advertencia 1

Introducción 3

I. La sociedad beduina 23

1. Estructura social 23
2. Intereses materiales 30
3. Valores ideales 34
4. Personas a cargo de la autoridad 38

II. La Meca: consecuencia del comercio 53

1. Sedentarización y desarrollo del comercio 53
2. Repercusiones de los intereses materiales y su supremacía 59
3. La institución tahammus 65
4. La sociedad tradicional 71

III. Organización religiosa de la Arabia preislámica 77

1. Las creencias religiosas preislámicas 79
2. Funcionarios religiosos de la Arabia preislámica 86
3. Influencia de la religión preislámica en la sociedad 92

4. La religión como origen del derecho (tradición) y de la autoridad 95

Observaciones finales 115

Bibliografía 123

ADVERTENCIA

HEMOS SEGUIDO el esquema de transliteración de la escuela española de arabistas para la transcripción de términos árabes, con excepción de los nombres propios que se han vuelto bastante comunes, por ejemplo: Meca, Yemen, Islam, etc.

Abreviaturas de revistas y libros:

Act'. = Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae
Ag. = Kitab al-Agani
Arch. f. Rel. Wiss. = Archiv für Religionswissenschaft
BIFAO = Bulletin de l'Institut français d'archeologie orientale
BSOAS = Bulletin of the School of Oriental and African Studies
EI = Encyclopaedia of Islam, 1ª edición
EI² = Encyclopaedia of Islam, 2ª edición
ERE = Encyclopaedia of Religion and Ethics
Hamasa = Hamasa de Abu Tammam
HUCA = Hebrew Union College Annual
IAE = Internationales Archiv für Ethnographie
IC = Islamic Culture
IQ = Islamic Quaterly
JAOS = Journal of the American Oriental Society
JESHO = Journal of the Economic and Social History of the Orient.
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society

MUSJ = Mélanges de la Faculté Orientale de l'Université St. Joseph Beyrotuh
REI = Revue des Études Islamiques
RHR = Revue de l'Histoire des Religions
SEI = Shorter Encyclopaedia of Islam
SWJA = Southwestern Journal of Anthropology
Tab. = Anales de al-Tabari
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Zeit. f. Ethnol. = Zeitschrift für Ethnologie
ZRW = Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft

INTRODUCCIÓN

"LA AUTORIDAD es una institución natural de la humanidad", declara el gran filósofo de la historia árabe Ibn Jaldûn,[1] apoyándose en su profunda observación y comprehensión de la naturaleza humana. Esta observación, de hecho, puede reconocerse como universalmente válida, puesto que numerosas pruebas históricas demuestran que toda asociación humana, desde los tiempos más remotos de los que se tiene conocimiento hasta la actualidad, ha sido presidida por una o más personas que actúan como los dirigentes de su grupo.

"Ninguna asociación social puede subsistir sin una autoridad, porque estará irremediablemente condenada al caos y finalmente a perecer", continúa diciendo Ibn Jaldûn, y "la autoridad del rey —concluye— resulta de la *'aṣabîyah'* (sentido de grupo) no por elección sino a través de una intrínseca necesidad y del orden de la existencia".[2]

Aunque la existencia necesaria de una autoridad esté bien establecida, la manera en que se manifiesta puede cambiar considerablemente de época a época y según los grupos sociales de que se trate. Al mismo tiempo, la manera en que se ejerce también supone una presunción teórica en cuanto a la legitimidad, origen, función, poder e influencia de dicha autoridad, aunque pueda care-

1 Ibn Jhaldûn, *Muqaddimah,* vol. I, tr. F. Rosenthal (Nueva York, 1958), p. 380.

2 *Ibid.,* pp. 98 *ss.*

cer de toda formulación y, por lo tanto, ser sólo implícita. Esto se debe a que toda actividad humana por ser humana supone una base racional y conlleva un significado subjetivo.

Desde luego, no todas las acciones humanas tienen el mismo grado de racionalidad, ni la misma acción ejecutada por varios individuos estará siempre respaldada por el mismo grado de conciencia.

Un hombre puede ejecutar cierto acto limitándose a seguir la conducta de los demás ("imitación irreflexiva"), pero aun en este caso lo que los hombres dan por sentado en su comportamiento más rutinario, en realidad, implica creencias y supuestos básicos sin las cuales no pueden funcionar. En otras palabras, estamos tomando en consideración el hecho de que el hombre es un "ser cultural", como explica Max Weber, "dotado de la capacidad y el deseo de tomar una actitud deliberada hacia el mundo y darle un significado".[3]

Por otro lado, la racionalidad aumenta cuando una acción exige de los hombres un juicio personal. Esto es, cuando se ve retado, obligado a reaccionar y finalmente a tomar una decisión. Esto es lo que sucede en las relaciones entre un individuo y la autoridad, especialmente cuando el individuo es de carácter y naturaleza independientes, como sabemos que es el beduino. En el conflicto entre su independencia y libertad y la sumisión a la voluntad de otro, tiene que haber una base racional que justifique su obediencia, es decir, de-

[3] Max Weber, *On the Mohodology of the Social Sciences* (Glencoe, 1949), p. 81; y "Grundriss der Sozialökonomik, III Abteilung", *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I (Tübingen, 1925), pp. 1-11.

mostrando que ésta no es irracional, y que después de todo no es otra cosa más que la aceptación de la legitimidad de esa autoridad.

Así pues, al abordar el estudio de la autoridad preislámica, no sólo desearíamos presentar la forma en que ésta se ejercía y los datos formales, sino que trataremos de alcanzar, en la medida de lo posible, el concepto subyacente de autoridad que se encuentra tras ella. Esta concepción, desde luego, no era sistemática; sin embargo, se expresaba y manifestaba en términos prácticos y concretos, es decir, en la manera en que los árabes preislámicos reaccionaban a las instrucciones de una autoridad, aceptando algunas y rechazando otras, delimitando así su campo de influencia y revelando su verdadero poder. Deseamos prestar especial atención a una posible justificación de su legitimidad en base a orígenes o conexiones religiosas o sobrenaturales. Sabemos que éste era un patrón común en el Medio Oriente antiguo[4] y aun en la (misma) Arabia clásica. Así, en una primera etapa encontramos en los Reinos de la Arabia meridional al *Mukarrib,* un "rey-sacerdote", y más tarde en Arabia central la teocracia de la *umma* (comunidad) del Profeta y de su rival Musaylima.

La importancia de este punto se percibe mejor cuando se considera que el estado musulmán ideal se concibe como una *umma* modelada conforme a la del Profeta, o sea, como una comunidad político-religiosa, aunque de hecho, posteriormente, la autoridad religiosa y política no estaba siempre unida en una misma persona. Al pasar revista a la

[4] Así, en el antiguo Egipto se consideraba que el faraón era Dios, y en Mesopotamia se veía en los reyes a hijos de Dios. Israel estaba también gobernado por un reino teocrático.

historia de esta *umma,* descubrimos que las luchas principales y los puntos cruciales de la misma han girado en torno a la autoridad, y han adquirido siempre un tinte religioso. Ya en la junta de la Saqîfah, que tuvo lugar a la muerte de Muḥammad, hubo disensiones, así como los primeros movimientos cismáticos, de la ŝî'a y el de los Jawârij, giraron alrededor de la persona capaz de suceder al Profeta.

El presente estudio quizá contribuya a comprender mejor la *umma* del Profeta e, indirectamente, las primeras etapas del desarrollo de la comunidad musulmana modelada según la de Muḥammad.

La idea de la decisiva influencia del medio arábico en Muḥammad y la dependencia de éste respecto de aquél ha ido ganando una aceptación cada vez mayor por parte de los estudiosos, especialmente en cuanto a las instituciones políticas, religiosas y sociales. En lo que se refiere a muchas de sus ideas, desde luego debemos tener en cuenta influencias externas —especialmente del judaísmo y el cristianismo— pero fuera de éstas debe mucho a los patrones tradicionales de comportamiento de su Arabia natal, desde el principio de sus revelaciones hasta el establecimiento del *ḥaram* de Medina y la *umma.* Así, sus sumejanzas externas con los *kâhins* (adivinos) (éxtasis, uso del *saŷ'* [prosa rimada], juramentos, etc.), su migración a Medina como *ḥakam* (árbitro) dotado de sabiduría sobrenatural, su posición inicial como simple jefe de los *muhâŷirûn* (emigrados) en igualdad de condición que los jefes de otros clanes, su creciente autoridad y poder debidos a sus cualidades personales —inteligencia, *ḥilm,* habilidad política y triunfos militares— el establecimiento del *ḥaram* de Medina y una amplia red de alianzas simila-

res de las de los Quraysh en la Meca, para concluir como el jefe religioso y político supremo de la nueva *umma*.[5]

No es arriesgado suponer que cuando Abû Bakr asumió el califato en la conocida reunión de la Saqîfah, cada grupo —ya sea que apoyara a Abû Bakr, o al candidato de al-Anŝâr— careciendo de las instrucciones exactas del Profeta, actuó conforme a la manera preislámica de transmisión de la autoridad. Esto se refleja en el predominio que ganaron los Quraysh como tribu principal y que continuó incrementándose hasta llegar al punto en que se debía pertenecer al grupo Quraysh para ser electo califa.[6]

Con respecto al desarrollo histórico de la comunidad musulmana, el presente trabajo podría aclarar principalmente la motivación y el origen del movimiento ŝi'î, que sostiene que sólo los "Ahl al-Bayt" (casa del Profeta) tienen el derecho de suceder al Profeta sobre la base de la tradicionalmente supuesta transmisión de una "santidad" hereditaria entre las familias "sacerdotales" de los santuarios preislámicos.[7] Afirman que este cargo

5 Ibn Hišâm, *Sîrat Rasûl Allâh*, 223-246. Ver R. Serjeant, "The constitution of Medina", *IQ*, VIII (1964), pp. 12-16; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, pp. 221-250; *Id.*, *Islamic Political Thought*, pp. 21 *ss.*

6 *Tab.*, vol. I, pp. 1820-1823. La supervivencia de los patrones tribales de la ŷâhiliyya y la lenta penetración del ideal musulmán de la igualdad, pueden observarse en el sistema social del periodo Omeya y en los conflictos de la "šu'ûbiyya", I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, vol. I, pp. 40 *ss.*, 147 *ss.*

7 W. Rajkowsky, *Early Shî'ism in Irâq*, tesis doctoral (Londres, University, 1955), p. 14 y *passim*. R. Serjeant, "The Saiyids of Hadramawt", clase inaugural (Londres, 1957), pp. 7 *ss.*

pertenece a Ali y a sus descendientes, los sagrados Imames, en quienes están reunidas la autoridad religiosa y política, constituyendo de esta manera una verdadera teocracia. Por lo tanto, podemos preguntarnos si existía una teocracia en la Arabia central preislámica. De esta manera, toda la información acerca de la Arabia preislámica es de gran utilidad para conocer la *umma* musulmana.

Para entender correctamente cierta autoridad, ésta debe situarse dentro de su propio contexto; es decir, debe verse en la sociedad histórica específica sobre la que se ha ejercido. De la misma manera, no puede obtenerse un cuadro completo de una sociedad si se desatiende al tipo de autoridad que tenga.

En realidad, la autoridad y la sociedad están esencial e inseparablemente relacionadas. Esta correspondencia entre ambas ha sido formulada por Ibn Jaldûn en los términos filosóficos de "materia y forma". "El estado es a la sociedad lo que la forma es a la materia", dice, y añade: "es inconcebible el uno sin el otro" y "cualquier alteración en uno causará una perturbación en el otro".[8] La misma unión e influencia mutua han sido señaladas por Karl Marx y Max Weber. Marx, insistiendo en el aspecto económico, nota que la estructura política refleja la base socio-económica de la sociedad[9] y Weber, en un análisis más amplio, diseca la vida social en tres dimensiones que se superponen: autoridad, interés material y orientación

[8] *Muqaddinmah,* vol. II, p. 264. Se verá claramente en el caso de la Meca, en que daremos una descripción más detallada de sus condiciones económicas y sociales. Ver el capítulo II.

[9] K. Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations,* tr., J. Cohen (Nueva York, 1969), p. 69 *ss.*

de los valores.[10] Estas dimensiones constituyen y determinan la dinámica de una organización social. De hecho, los miembros de una sociedad actúan junto con los demás o en contra de ellos conforme a sus intereses, y se sitúan en relación a la autoridad y a su acatamiento en base a un entendimiento compartido. Esto significa que cualquier comportamiento siempre tiene dos atributos relacionados: los hombres en la sociedad se orientan los unos hacia los otros (aun cuando están solos), y se orientan hacia normas (aun cuando éstas sean inarticuladas). Estas dos orientaciones básicas de los hombres en una sociedad, entre sí y hacia la autoridad, ya habían sido reconocidas por Ibn Jaldûn. Lo que llama "*'aŝabiyya*", para señalar la relación de los hombres entre sí, puede compararse a los intereses materiales y espirituales que unen a un grupo social. La "*'aŝabiyya*" dice, "es lo que hace a una organización social distinta de otra en tamaño, cualidad, fuerza e influencia". Más adelante mantiene que la existencia de una autoridad se postula y se origina por la *'aŝabiyya* debido a una necesidad intrínseca.[11] Podemos concluir, entonces, que toda sociedad está constituida por dos elementos básicos. Uno, el que podríamos llamar "interno" —solidaridad sobre la base de ideas e intereses ("constelación de intereses") — y el otro "externo" —el orden moral de la autoridad impuesto sobre la base de la creencia en su legitimidad ("tipos de dominación").[12] De aquí podrá obtenerse una visión global de la sociedad si se aborda en

10 *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, pp. 21-25 y vol. II, pp. 610-613.

11 *Mukaddimah,* vol. I, pp. 89-92, 380, 414.

12 Según la terminología de Max Weber, *On Law in Economy and Society* (Cambridge, 1954), pp. 323-328.

función de estos dos componentes básicos, no de una manera estática sino con miras a su dinámica interior y mutuas relaciones, influencias y reacciones.

Por lo tanto, en nuestro estudio de la Arabia preislámica, deseamos concentrar nuestra atención en estos puntos: ¿Cuáles eran los valores materiales y espirituales compartidos por esta sociedad? ¿Qué tipo de autoridad empleaban para mantener su unidad? ¿Hasta qué punto la religión influyó en estos valores y en la autoridad tiñendo a unos y a otra? ¿Hubo grupos organizados que protegieran e impulsaran estos valores? En particular, con respecto a la autoridad y para poder apreciar la dinámica de esta sociedad, debemos conocer las diferentes personas que ejercían la autoridad política o religiosa, la manera en que la adquirian, el papel y la influencia de estas personas, así como las reacciones de otros grupos hacia ellos. También es importante la concepción que se tenía de la autoridad de Dios. ¿Concebían el universo regido por las leyes de Dios? ¿Qué clase de relaciones existían entre Dios y el hombre? Por otra parte, como había dos tipos de vida social, la beduina y la urbana, debemos analizar cada una por separado.[13]

El estudio se limitará a la Arabia central, excluyendo los reinos del norte, Gassan e Hira, y a la época que precedió inmediatamente el surgimiento del Islam.

13 En cuanto a los asentamientos urbanos deseamos examinar en particular la sociedad de la Meca, puesto que fue el marco de las primeras actividades del Profeta y la mejor conocida.

Examen de las fuentes

Para el estudio de la época preislámica contamos con tres tipos de fuentes: *1)* fuentes preislámicas; *2)* fuentes islámicas; podemos considerar a estos dos tipos como fuentes primarias; y *3)* fuentes modernas, sobre todo de autores occidentales, que pueden considerarse como fuentes secundarias.

1) Las fuentes preislámicas son de dos clases: árabes y extranjeras. Relatos extranjeros de los "Aribi" datan de la antigüedad y son egipcios, babilónicos, asirios y bíblicos,[14] aunque no siempre está claro si el uso del término conlleva o no una connotación étnica. En todo caso, estos informes (descripciones externas de cosas como el vestido, las armas, etc.), distan mucho de dar una información precisa sobre la vida social y religiosa de los árabes.

Los relatos bíblicos y posbíblicos tratan sobre todo de Arabia meridional. Lo mismo ocurre con los autores griegos y romanos del periodo clásico y posteriores. Sólo unos cuantos, como Heródoto, Estrabón, Ptolomeo y otros dan algunas noticias sobre Arabia central, en particular sobre las tierras fronterizas del norte.[15] La información, que aportan por otro lado, no tiene toda el mismo valor y debe usarse con cautela puesto que a menudo

14 P. Hitti, *History of the Arabs* (Londres, 1946), pp. 32-36; A. Grohmann, art. "Arab", en EI2, Vol. I, pp. 524-525. A. Musil, *Norther Higâz* (Nueva York, 1926), pp. 287-296. En El Viejo Testamento, *Jer.* 3,2; 25,24, etc. En El Nuevo Testamento, *Act.* 2, 11.

15 Los autores griegos parecen haber sido los primeros en emplear el término "árabe" en sentido étnico, y este uso fue gradualmente adoptado en Arabia. Ver H. von Wissmann, art. "Badw" en *EI²*, vol. I, p. 884.

es de segunda mano.[16] Puede decirse lo mismo de los escritores bizantinos y siríacos. Estos autores por lo general están bien informados acerca de algunas regiones de la tierra fronteriza del norte y aun de Yemen, pero proporciona muy poca información acerca de las regiones menos accesibles del interior.[17]

Sólo mediante fuentes árabes, preservadas en documentos literarios y epigráficos, es posible obtener una visión más amplia y profunda de la vida preislámica. Las fuentes literarias existentes que han llegado hasta nosotros se dividen en poesía *(šiʿr)* y obras en prosa. La mayor parte del abundante material poético se recopiló en la época islámica (a partir del siglo II a.H., VII d.C.) [18] y se ci-

16 J. Henninger ha analizado un pasaje de Estrabón acerca de la poliandria en Arabia del Sur, "Polyandrie in vorislamischen Arabien" en *Anthropos* XLIX (1954), pp. 314-322. También ha examinado el supuesto relato de Nilo acerca de un sacrificio humano efectuado en el Sinai por los sarracenos alrededor de 410 d.C. (Migne, LXXI, 612), "Ist der soggennante Nilus-Bericht eine brauchbare religions-geschichtliche Quelle?", en *Anthropos* L (1955), pp. 81-148.

17 C. Charles, por ejemplo, ha empleado abundantemente este material en *Le Christianisme des Arabes nomades* (París, 1936). J. Henninger ha criticado el supuesto culto de Afrodita en la Meca como se menciona en estas fuentes, "Ueber Sternkunde und Sternkult in Nord-und Zentral-Arabien" en *Zeit. für Ethnol,* LXXXIX (1954), pp. 82-117; al igual que en su artículo "Menschenopfer bei den Arabern", *Anthropos* LIII (1958), pp. 721-805.

18 El *Dîwân* (pl. *dawâwîn*) de los seis poetas (Nâbiga, ʿAntara, Tarafa, Zuhayr, ʿAlqamah e Imr al-Qays), recopilado por al-Sukkarî (d. 888 d.c.). *Las siete Muʿallaqât* (Imr al-Qays, Tarafa, Zuhayr, Labîd, Antara, Amr b. Kultûm y Hârit b. Hilliza) probablemente recopilados por Hammâd al-Râwiyah (m. siglo VIII d.C.). Las *Mufaddaliyât,* 128 qasîdas, recopiladas por Mufaddal al-Dabbî (m. c. de

tan además numerosos versos en obras biográficas, filológicas y otras. Las obras en prosa, conocidas comúnmente como *ajbâr* [19] pertenecen a dos categorías. La primera, los *"Ayyâm al-'Arab"* (los días de batalla) y la segunda, formada por las narraciones ejemplares que a su vez son de dos clases: los proverbios *(amtâl)* y los relatos que explican un nombre o informan acerca de los fundadores de costumbres, artes u oficios *(awâ'il)*.[20] Se han suscitado críticas en contra del empleo de las fuentes literarias, tanto del *ŝi'r* como de las *ajbâr*. Por un

786 d.c.) que aún existen en dos colecciones. La *Hamâsa* de Abî Tammâm Habîb b. Aws (m. c. de 850 d.c.), dividida en diez secciones. La *Hamâsa* de al-Buḥturî (m. en 897 d.c.), y la *Yamhara Aš'âr al 'Arab,* 49 odas reunidas por Abû Zayd Muḥammad al-Qurashî, hacia el año 1000 d.c. Algunos de estos poemas han sido traducidos y comentados por estudiosos occidentales. Por ejemplo, Th. Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (Hannover, 1864). Sir Ch. Lyall, *Translations of Ancient Arabian Poetry,* principalmente preislámica con introducción y notas (Londres, 1885); *Translation of the Mufaddaliyât* (Oxford, 1918); F. Rückert, *Hamâsa oder die ältesten Arabischen Volkslieder üebrsetzt und erläutert,* 2 vols. (Stuttgart, 1846); *Id., Amrilkais, Sein Leben dargestellt in seinen Liedern* (Hannover, 1924); W. Ahlwardt, *The Dîwâns of Six Ancient Arabic Poets* (Londres, 1870); Th. Nöldeke, *Fünf Mo'allaqât übersetzt und erklärt* (Viena, 1899-1901), y A. J. Arberry, *The Seven Odes* (Londres, 1957), entre otros.

19 Ajbâr, es decir obras basadas meramente en la tradición oral y que simplemente enumeran acontecimientos sin ninguna clasificación cronológica, al contrario de las obras de ta'rîj (del siglo IX en adelante), que tratan de ordenar los acontecimientos, generalmente dividiéndolos por años (anales).

20 Ver W. Caskel, "Die Einheimischen Quellen zur Geschichte Nord-Arabiens vor dem Islam", *Islámica* III (1927), p. 332.

lado se ha señalado que su información es fragmentaria y poco metódica y, por el otro, lo que es más radical, se ha dudado de su autenticidad, especialmente de la de la poesía. Se ha dicho que más que historia son historias, *i.e.*, relatos acerca de acontecimientos inconexos, aislados de su perspectiva histórica, y por ende, se los ha comparado con "tarjetas de fichero".[21] Sin embargo, a pesar de que estas observaciones son en gran parte válidas, tanto la poesía como las *ajbâr* son valiosos por revelar la manera en que la *ŷâhiliyya* (tiempo anterior al Islam) veía la vida. Sobre todo, ponen de manifiesto "juicios de valor" y los principios "ideales" que guiaban al árabe preislámico y a sus héroes a falta de una religión racionalizada y sistematizada. Indican la atmósfera y el clima intelectuales de la época, siendo la expresión de la *Weltanschuung* contra la cual el Profeta opuso una visión de la vida nueva y superior. En este sentido su importancia aumenta a pesar de lo fragmentario de sus datos históricos.[22]

21 J. Sauvaget-C. Cahen, *Introduction a l'Histoire de l'Orient Musulman* (París, 1961), pp. 25 *ss.* W. Caskel, "Einheimische Quellen", *Islamica,* III (1927), p. 331, dice: "Die echte arabische Ueberliferung ist weder Chronik noch Geschichte. Sie ist erzählender Natur und besteht aus Einzelgeschichten", y "Die alte Poesie hat für die Aufhellung der vorislamischen Geschichte praktisch keine grosse Bedeutung", *ibid.*, p. 334, nota 1.

22 F. Gabrieli, "La Letteratura beduina preislamica", en *L'Antica Societá Beduina,* ed., F. Gabrieli (Roma, 1959), p. 98: "La poesia... fonte principale per la conoscenza dell'anima, degli ideali, del costume e della vita quotidiana dei figli d'Ismaele". Ver también, Levi della Vida, en *The Arab Heritage,* ed. por N. A. Faris (Princeton, 1944), p. 48, W. Caskel, art. cit. p. 333. Aunque niega todo valor histórico o cultural a la "literatura ejemplar de los Ajbâr", y tiene reservas acerca de la "literatura de los Ayyâm" como

La necesidad de distinguir entre lo auténtico y lo espurio en la poesía preislámica ya la habían sentido los estudiosos musulmanes [23] y tal actitud ha persistido hasta hace poco. D. S. Margoliouth [24] descartó muchos pasajes fundándose en que los sentimientos religiosos eran islámicos, y, por lo tanto, tenían que ser de origen islámico. Pero nunca se ha hecho una crítica tan radical o que haya causado tanta oposición como la de Taha Husayn,[25] crítica probablemente inspirada en los pun-

"Geschichtsquelle", con excepción de un determinado grupo en el que "el cuadro de estos relatos acerca de las condiciones de Arabia en el siglo VIII es sorprendente (auffällig)" (p. 335), admite expresivamente su valor como información cultural: "Eine Kulturgeschichtliche Quelle erstens Ranges" (p. 334). La valiosísima contribución de los *Ayyâm al-Arab* en este aspecto puede apreciarse en el detallado análisis de W. Caskel, "Aijâm al-Arab, Studien zur altarabischen Epik", en *Islamica* III Supl. (1931), pp 1-99, como tendremos oportunidad de probar. Para el origen, fuentes, transmisión y redacción de esta literatura, ver E. Mittwoch, *Proelia Arabum Paganorum* (Berlín, 1899), y su art. "Ayyâm" en *EI²*, vol. I, pp. 793-794. También W. Caskel, "Aijâm al-Arab", *ibid.*, pp. 85-90. A pesar de que ninguna de las obras mencionadas en el *Fihrist* (Maqâla III, fann I), nos han llegado en su forma original, todavía existen extractos considerables, la mayoría tomados de los *Naqâ'id ŷârîr wa al-Farazdaq*, de Abû Ubayada c.m. 210/939, ed. p. Bevan (Lejden, 1905-1912), supuestamente idéntico al desaparecido *Kitâb al-ayyâm (Fihrist*, I, 53 *ss.*). Existe una sección en el *'Iqd al-Farîd* de Ibn Abd Rabbîhi (m. 328-939) (El Cairo, 1316); al igual que en el *Kitâb al-kamil fi al-Ta'rîj*, ed. p. Tornberg, 14 vols. (Leyden, 1851-1876), y la mayoría están esparcidos a lo largo del *Kitâb al-Agânî* de Abû al-Faraŷ al-Iṣfahanî (m. 967).

23 F. Gabrieli, *op. cit.*, p. 97. Ibn Qutayba, *Kitâb al-Ŝ'ir wa Al-šu'arâ*, ed. De Goeje, p. 1.

24 Especialmente en su artículo "The origins of Arab poetry", en *JRAS*, Julio 1925, pp. 417-449.

25 *Fî al-šir al-ŷâhilî* (El Cairo 1926). A pesar de que los

tos de vista de Margoliought. Réginald Blachère es uno de los últimos autores que han reanudado la discusión.[26] Examina críticamente el método de la transmisión de esa poesía, las incertidumbres, omisiones conscientes o inconscientes, sustituciones y alteraciones, para concluir finalmente que la poesía preislámica por lo menos refleja el "clima" de su tiempo. Antes que él, Julius Wellhausen, Theodor Nöldeke y sir Charles Lyall, entre otros, la habían aceptado como auténtica. Después de él, Francesco Gabrieli y Giorgio Levi della Vida.

J. A. Arberry expresa su confianza en las Mu'callaqât.[27] Por lo tanto, podemos aprovechar su abundante información, especialmente con respecto al medio rultural.

Las inscripciones preislámicas se dividen gene-

poemas más antiguos que se conocen son de fines del siglo v o de principios del vi d.c., su forma tan acabada hace pensar que el arte poética había sido practicada durante largo tiempo. Sin embargo, entre otras cosas, su profusión sorprende al Dr. T. Husayn, que dice: "Toda esta poesía, tan abundante que se podría pensar que todos los antiguos eran poetas, está fabricada", *op. cit.*, p. 147. La tesis del Dr. T. Husayn tiene además implicaciones religiosas, puesto que desaprueba de los métodos tradicionales de la educación y del aprendizaje y niega algunos hechos establecidos por el *Qur'ân* tales como la existencia histórica de Abraham e Ismail, y la de los ǰinns.

26 *Histoire de la Littérature arabe des origines á la fin du XV siécle de J. C.*, 3 vols. (París, 1952-66). Especialmente el vol. I, pp. 85-94.

27 Th. Nöldeke, *Die Fünf Mo'allaqât* (Viena, 1899). A. J. Arberry, *The Seven Odes*, pp. 228-254. Entre la abundante literatura escrita en árabe, son de especial importancia los estudios de Nâṣir al-Dîn al-Asad, *Maṣâdir al-Shir al-Jâhili* (El Cairo, 1962); y el de Daif Shawqi, *Al-asr al-Jâhilš* (El Cairo, 1960).

ralmente, según su origen, en las de: Arabia meridional, Arabia central (tamudeas, según el Qur'ân 7, 71ss; 11,64ss, etc.), Arabia septentrional (ṣafaíticas) y las de las fronteras sirio-mesopotámicas (nabateas). Su información, como podría suponerse, es generalmente escasa, excepto en Arabia meridional.[28] Sin embargo, en su totalidad, constituyen un complemento excelente a las otras fuentes que poseemos. A pesar de que las inscripciones ṣafaíticas o nabateas a veces arrojan cierta luz sobre la vida en Arabia central, para nuestro propósito las inscripciones tamudeas son las más valiosas. Estas inscripciones, del Hyŷâz central y del norte de los siglos III y IV antes de la Hiŷra, las recogió A. van den Branden.[29] E. Littman,[30] J. Ryrkmans,[31]

28 De hecho, el *Corpus Inscriptionum semiticarum,* Sección IV, 6 vols., 1889-1932, trata enteramente de Arabia del Sur. Fuera de la quinta sección, sólo el vol. I ha aparecido en 1950-51 con inscripciones safaíticas por J. Ryckmans. Las inscripciones de Arabia del Sur datan del siglo VIII a.c. y su gran número permite una reconstrucción histórica muy aceptable de las condiciones económicas, políticas y sociales. Ver G. Ryckmans, *Les Religions Arabes preislamiques* (Lovaina, 1951), pp. 25 *ss.*

29 *Les Inscriptions Thamoudéennes,* Bibliotheque du Museón, vol. 25 (Lovaina, 1950), y *Les Textes Thamoudéennes de Philby,* Bibliotheque du Muséon, vol. 51 (Lovaina, 1956).

30 *Semitic Inscriptions* (Nueva York, 1905); *Safaitic Inscriptions in Syria.* Publicationes de la Universidad de Princeton Expedición Arqueológica a Siria en 1904 y 1909, División IV/3, 1943; y *Thamûd und Safâ* (Abhandl für den Kunde des Morgenld. XXV, i) (Leipzig, 1940).

31 "L'Epigraphie arabe préislamique au cours de ces dix derniéres années", en *Le Muséon* LXI (1948), pp. 197-213; *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Pars Quinta (París, 1951). *Répertoire d'Epigraphie sémitique,* t. VII (París, 1950); *Les Religions arabes préislamiques* (Lovaina, 1951); y "Aspects nouveaux du probléme tramoudéen", en *Studia Islamica* V (1956), pp. 5-17.

A. Grohmann,[32] M. Höffner y otros[33] han hecho estudios de estas inscripciones. Podremos comprobar su utilidad y ver cómo complementan los datos de otras fuentes.

2) Entre las fuentes islámicas tenemos primero el Qur'ân que a menudo ofrece valiosas apreciaciones. Además en la copiosa literatura islámica hay abundantes datos sobre Arabia preislámica. Sin embargo, se halla dispersa y no toda tiene el mismo valor. Si bien estos autores fueron testigos presenciales o pudieron entrevistar a los testigos presenciales de los acontecimientos de su tiempo o inmediato anterior, o por lo menos consultar inscripciones, para la época de la *ŷâhilîya* dependieron forzosamente de la tradición oral. Por otro lado, la victoria islámica sobre el politeísmo árabe, en su continuo intento de desarraigar toda huella de cultos, costumbres o valores idólatras, estorbó la labor de los primeros estudiosos musulmanes. Sólo después, cuando la nueva fe se implantó firmemente y había pasado el peligro de un retorno al paganismo, se atrevieron a enfocar el periodo de la ŷâhiliyya. Quizás, como dice H. S. Nyberg, si no hubiera sido por el romanticismo beduino

32 En *Expedition Philby-Ryckmans-Lippens en Arabie,* Lovaina, Institut Oriental, 1962, 2ª parte: vol. I, Inscripciones árabes; y, Arabische Paleographie I Teil, I vol. Österreich. Akademie der Wissenschafften, 94 Band (Viena, 1967).

33 M. Höffner, "Die Beduinen in den Vorislamischen Inschriften", en *L'Antica Società Beduina,* ed., F. Gabrieli (Roma, 1959), pp. 53-68. F. V. Winnet, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions,* University of Toronto Studies, Oriental Series Núm. 3, 1937; A. Jaussen-R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie,* 3 vols. (París, 1909-21). Debido a estas inscripciones ṣafaíticas y tamúdicas sabemos que la población en Arabia Central era principalmente beduina. Ver M. Höffner, art. cit., p. 59.

del periodo omeya careceríamos de todo conocimiento de la ŷâhiliyya, como suele ocurrir a menudo con las religiones derrotadas.[34] Debido a este estudio relativamente tardío y al deseo de los estudiosos musulmanes de tener bajo control y vigilar las antiguas ideas paganas, estos autores en ocasiones confundieron el verdadero sentido y origen de una costumbre, institución o palabra, o conscientemente trataron de colocarlas fuera de su verdadero contexto, o interpretarlas de acuerdo al credo del islam.[35] Sin embargo, los autores musulmanes han conservado una información inapreciable del periodo de la ŷâhiliyya que complementa los datos escasos y fragmentarios. De interés especial son el *Kitâb al-Agânî*, la *Sîra Rasûl Allâh* de Ibn Isḥâq y el *Kitâb al-Aṣnâm* de Ibn al-Kalbî. De gran utilidad son también las historias o anales que tratan de la Arabia preislámica como los *Anales* de al-Tabarî, el *Murûŷ al-Dahab* de al-Mas'ûdî, el *Ta'rîj* de Ya'qûbî. Además el *Kitâb al-Išṭiqâq* de Ibn Durayd, el *Mu'ŷâm al-Buldân* de Yaqût, los *Ajbâr Makka* de al-Azraqî, los *Naqâ'id Yarîr wa al-Farazdaq* de Abû 'Ubayda, *Al-'Iqd al-Farîd* de Ibn 'Abd Rabbîhi y el *Kitâb al-kâmil fî al-Ta'rîj* de Ibn al-Atîr.

34 "Bemerkungen zum Buch der Götzenbilder", en *Dragma*, M. P. Nilson dedicatum. (Lund, 1939), p. 348.

35 Algunos de estos hechos han sido señalados por I. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I. pp. 58-60. H. Lammens, "Le Culte des Bétyles", pp. 82 *ss.* W. Caskel, "Aijâm al-Arab", p. 5. Sobre el empleo de estas fuentes, en particular de la *Sîra*, ver G. Levi della Vida, *EI, s. voce*. La reseña de R. Serjeant a la traducción de Guillaume, en *BSOAS* XXI (1958), pp. 1-13. (También C. H. Becker en *Islam* IV (1913), pp. 263-269, acerca de las interpretaciones de Lammens.)

3) En cuanto a los estudios modernos, existe una gran cantidad de libros y artículos que se ocupan de los campos más variados. Sin embargo, no conocemos ningún trabajo que aborde expresamente el problema en el que estamos interesados.

Algunos trabajos discuten directamente la Arabia preislámica, mientras que otros lo hacen de modo indirecto, en especial los que examinan la vida y obra del Profeta. Su calidad y valor, desde luego, difieren y deben sopesarse en cada caso específico. En algunos casos, en concreto, los trabajos de los autores del siglo pasado, a pesar de haber abierto brecha en este terreno, es menester hacer ajustes en algunos aspectos. Además de las obras generales,[36] de las que tratan de literatura y epigrafía preislámica, algunas de las cuales se han mencionado, y de los estudios sobre la religión y valores preislámicos,[37] queremos prestar especial atención a los estudios de sociología, etnología y etnografía,[38] con la convicción de que las actitudes y comportamiento de los beduinos de hoy pueden aclarar e incrementar el insuficiente conocimiento que se tiene de sus antepasados.

En nuestra discusión seguiremos la terminología

36 Por ejemplo, los trabajos de A. P. Caussin de Perceval, O'Leary, I. Guidi, Yawâd Alî (ver la bibliografía).

37 Acerca de religión: R. Smith, Wellhausen, Lammens, Guillaume, Chelhod, Haldar, Morgernstern, Henninger, T. Fahd. Acerca de valores: I. Goldziher *(Muruwwa und Dîn)*, B. Farés, von Grunebaum, Gabrieli.

38 Ver en la bibliografía los trabajos de: A. Musil, A. Jaussen, C. Raswan, A. De Boucheman, Montaigne, von Oppenheim, Glubb, Henninger, Chelhod, Serjeant, Caskel, Bräunlich, Philby. Entre los estudios acerca del Profeta: M. Watt, M. Rodinson, Gaudefroy-Demombynes, T. Andrae, F. Buhl.

empleada por Max Weber en sus obras socioeconómicas. Así por ejemplo, hablaremos de "intereses materiales" y "valores ideales" en vez de "estructura económica", "sistema ideal" o algo semejante.[39]

39 Ver *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, pp. 1-11.

I. LA SOCIEDAD BEDUINA

A PESAR DE QUE EL SISTEMA TRIBAL es la base de las comunidades beduinas y urbanas, las importantes diferencias que median entre ambas, sobre todo su visión de la vida y sus valores ideales, nos obligan a tratar cada una por separado. Sin embargo, lo que observemos de la organización social y política de los beduinos también será aplicable a las comunidades urbanas, a menos de que se exprese lo contrario.

A la vez de intentar contestar las preguntas formuladas en la introducción, trataremos de examinar la organización social y política, los intereses materiales y valores ideales de los beduinos y de las comunidades urbanas. En capítulo aparte abordaremos el estudio de la religión preislámica.

1. ESTRUCTURA SOCIAL

Tres unidades principales formaban el marco social del árabe preislámico, lo que significa que su vida se desarrollaba en tres niveles, no aislados sino integrados. El grupo más grande era la tribu, por lo general llamada *qabîla*.[1] La tribu esta-

[1] *Ag.*, II, p. 45. Aparecen otros términos como *qawm; ḥayy; baṭn, amâra, raht,* y especialmente *Banû Fulân* o el *Fulân*. Sin embargo, la terminología no es fija, de suerte que algunos de estos términos son intercambiables y se emplean para designar el "clan" u otro grupo semejante. R. Smith, *Kinship and Marriage,* pp. 37-41, 71. La reseña de

128155

ba dividida en un número variable de clanes llamados por lo general *ḥayy* o *baṭn* [2] y el clan estaba a su vez compuesto de un número variable de familias, *'a'ila, ahl, bayt*,[3] que era la unidad más pequeña. Las tribus beduinas de hoy conservan la misma estructura social, aunque la terminología ha variado un poco y sigue siendo muy flexible.[4]

T. Nöldeke a *Kinship and Marriage* de Smith, en *ZDMG*, XL (1886), pp. 175 *ss.* B. Farés, *L'Honneur chez les Arabes*, pp. 44-50. E. Bräunlich, "Beiträge", p. 78.

2 Tanto ḥayy y baṭn, como hemos hecho notar en la nota 1, se emplean como equivalente de "tribu", pero más frecuentemente tienen el sentido de "clan". Nöldeke, *op. cit.*, p. 176 dice: *ḥayy* significa "die Leute die zusammen wohnen und reisen" *(Imr al-Qays, Muallaqa,* v. 28). T. Ashkenazi da el mismo significado, "La Tribu Arabe, ses élements", en *Anthropos* xli-xlv (1946-49), pp. 65 *ss.* Otro término para designar "clan" es *"fajid"*, pero siempre en prosa y nunca en poesía, como advierte T. Nöldeke, art. cit. p. 175. T. Ashkenazi, art. cit., p. 658.

3 T. Ashkenazi, art. cit., p. 664. E. Bräunlich, art. cit., p. 78 *ss.*

4 El término *baṭn* ya no se emplea en la actualidad: A. Jaussen. *Coutumes des Arabes au Pays de Moab* (París, 1908), p. 112; tampoco *ḥayy*, T. Ashkenazi, art. cit., p. 658. *Fajid* se sigue empleando. "Notes sur la vie sociale et politique de l'Arabie du Nord", en *REI* VI (1932), pp. 61-79. Actualmente encontramos, según A. Musil, *Arabia Petraea*, I (Viena, 1908), p. 25: *"ayle"* (familia). *"ašire"* o *"ḥamûle"* (para las ramas secundarias del mismo origen) y *"qabîle"* o *"bedîde"* para designar tribus o subtribus. A. Jaussen, *op. cit.*, pp. 11-13, 111 *ss.*, trae términos un poco distintos: *"ahl"* (familia, pero como los miembros que habitan la misma tienda), distinto de *"eŷâl"* (parientes cercanos). Hace también una distinción entre *ašire* y *ḥamûle*. *Ašire* subraya el aspecto político y *ḥamûde* el aspecto somático del grupo. Por último llama a la tribu *qabîle* y no *bedîle*. Estos términos son a menudo intercambiables y a veces varían localmente: T. Ashkenazi, art. cit., p. 659 *ss.* Para más detalles acerca de la vida familiar, tales como matrimonio, divorcio,

Estrictamente hablando la familia se componía sólo de las personas que compartían la misma tienda y, por lo tanto, estos dos términos (familia y tienda) llegaron a ser prácticamente sinónimos. Actualmente el promedio de personas por tienda es de 5 o 6, es decir, el padre, la madre y los hijos, estando el padre a la cabeza de los demás, por lo general hasta su muerte. Cuando un hijo se casa lo común es que construya otra tienda cercana a la de su padre. Con toda certeza, hoy día la familia constituye la unidad básica, pero no era así en la época preislámica, cuando la tribu ocupaba el primer lugar. La idea de familia (los parientes más cercanos) se desarrolló sólo gradualmente y suplantó el sentimiento tribal al tiempo que debilitaba el sistema.[5]

Originalmente, los grados de parentesco no eran tan importantes y todo miembro de la tribu tenía la obligación de llevar a cabo la venganza *(ta'r)*,[6] pero, al extender el sentimiento de pertenencia a la familia, este deber se restringió a un número limitado de parientes próximos. El término *'aširra,*

posición social de la mujer, ver J. Henninger, "Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und siener Randgebiete". Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familien form der Semiten, *IAE,* XKII (1943), 188 p.

5 R. Smith, *kinship,* pp. 71, 189 *ss.,* que da entre otras pruebas el número creciente de guerras fratricidas. El debilitamiento del sentimiento y sistemas tribales no fue uniforme en Arabia, como hace notar T. Nöldeke en *ZDMG* XL (1886), pp. 171 *ss.*

6 R. Smith, *Kinship,* p. 63 *ss.,* C. A. Nallino, "Sulla Costituzione della Tribu Araba prima del Islamismo" en *Raccolta di Scritti editi ed inediti,* vol. III (Roma, 1941), p. 74. T. Ashkenazi, art. cit., p. 667. B. Farés, *L'Honneur,* pp. 140 *ss.*

también empleado en tiempos preislámicos,[7] podría indicar que sólo las personas que estuvieran incluidas hasta el décimo grado de parentesco estarían comprometidas en el ta'r, así como hoy comprende sólo hasta el quinto grado, el llamado *jamsa*,[8] que constituye otro grupo social aparte de los tres mencionados anteriormente. A pesar de que el número de familias (tiendas) que constituyen un clan es muy variable, por razones políticas (autodefensa y ataque) y económicas (trabajo apropiado), no puede ser ni muy reducido ni muy grande. Hoy varía de no menos de 20 tiendas a poco más de 200.[9] Por lo tanto, el clan (ḥayy, hoy "ḥamule" o "'ašîre") es idéntico al campamento, o sea, las familias (o tiendas) que viven, y viajan permanentemente unidas. La reunión de toda la tribu puede ocurrir sólo una vez al año, por ejemplo, en ocasiones muy especiales como una gran guerra (no una simple algazúa), un *ḥaŷŷ* (peregrinación), o una gran feria como la de 'Ukâẓ) en la era preislámica. Todo clan tenía, como hoy, su propio jefe escogido entre los jefes de familia. Su dependencia del *sayyid* (hoy *šayj*), jeque de toda la tribu variaba, en cada caso. Un clan muy independiente puede a veces tomarse casi como una

7 Imr al-Qays, *muallaqa,* v. 69, *Ag.,* XV, p. 52. *Lisân al-arab,* vol. 5, p. 37. *Ag.,* XIX, p. 75: Labid incita a los familiares del muerto a la venganza, o sea parece ser que los familiares eran los primeros en llevar a cabo este deber.

8 E. Bräunlich, art. cit., pp. 80 *ss.,* añade: "Der Modus der Abzählens ist ziemlich kompliziert und offenbar lokal etwas verschieden." (Nota 1.)

9 Ashkenazi, art. cit., p. 659; E. Bräunlich, art. cit., pp. 79 *ss.,* hace mención de tribus cuyo número total de tiendas era de 21 a 3 000 y existían tribus mayores como la Rwala que tenían 7 000 tiendas. Ver C. Raswan, *Black Tents of Arabia,* p. 86.

nueva tribu en formación.[10] A menudo cada clan posee su propio grito de guerra, *najwa* o *šiʿar*, su propio emblema, *liwâʾ* y su propio *wasm* (pl. *wusûm*) o marca de propiedad.[11]

Según los genealogistas musulmanes, constituían la tribu la totalidad de los clanes que decían descender por línea masculina de un antepasado común. En ese caso la tribu no sería sino una familia ampliada. Pero la práctica resultó ser distinta a la teoría. La desaparición total de una tribu o de una fracción de la misma y la formación de nuevas unidades a partir de elementos heterogéneos ha sido un patrón persistente a través de toda la historia de los beduinos. El profesor E. Bräumlich ha descrito magistralmente este alto grado de capacidad de cambio del sistema tribal y su dinamismo.[12] El principio básico que determina la vida o muerte de un clan o tribu en relación con la con-

10 A. de Boucheman, art. cit., p. 20.

11 El nombre del clan o de la tribu por lo general se empleaba como grito de batalla precedido de "yâla". *Mufaddaliyât* LXXXIX, 15; "Levanté mi lanza cuando gritaron Qurayš", ver E. Bräuhlich, art. cit., pp. 18-24. Según I. Goldziher, *Muh. Stud.*, I, pp. 61 *ss.*, fue prohibido por Muhammad pero se usa actualmente. Ver A. Musil, *Arabia Petraea*, III, pp. 386 *ss.* El emblema de la tribu se tratará posteriormente cuando se hable acerca de la religión. El *wasm*, formado con varias líneas entrecruzadas, se usaba para marcar a los camellos, burros y ganado, es decir, la principal fuente para la subsistencia del beduino, pero no se emplcaba en los caballos: ver E. Bräunlich, art. cit., pp. 213-218, que trae ilustraciones. Sobre el supuesto carácter religioso del *wasm* y su relación con el tatuaje (wasm) de la prostitución sagrada, ver R. Smith, *Kinship*, pp. 247-250, y J. Chelhod, criticado por J. Henninger, "Deux études récentes..." en *Anthropos*, 58 (1963), 446. Ver también, T. Ashkenazi, art. cit., pp. 669 *ss.*

12 "Beiträge", pp. 95-111, 182-206.

tinuidad de su existencia como organización lo establecen naturalmente las condiciones de la vida del desierto. Por lo tanto, el grupo debe tener un número que le permita una movilización rápida y segura para el ataque, la defensa y el trabajo. Asimismo, siempre se le concibe como formado por lazos sanguíneos que supuestamente son los más sólidos. Los factores que van contra este principio causan la disolución de la tribu, obligándola a desaparecer o a refugiarse en una nueva unidad, puesto que la vida del desierto no permite una vida aislada. En él, más que en ninguna otra parte, la vida y el trabajo en común son absolutamente indispensables. Los acontecimientos más comunes que llevan al quebrantamiento son las elevadas pérdidas en vidas humanas o ganado que causan las frecuentes vendettas, algazúas, epidemias o catástrofes semejantes, así como las disensiones internas insolubles, o, al contrario, un aumento considerable del número de tiendas o ganado que dificulte el control del grupo generándose así una separación pacífica.[13]

La integración y adopción dentro de otra tribu, generalmente más poderosa, se hacía de distintas maneras. El adoptado *(mawlâ,* pl. *mawâlî)* podía ser una sola persona, un grupo más o menos grande o aun toda una tribu y podía manifestarse de tres modos distintos: primero, podía tratarse de una protección temporal *(ŷâr,* pl. *ŷîrân* = protegido, hoy *ṭanîb* o *qaṣîr);*[14] segundo, podía ser una agre-

[13] Casos antiguos y modernos aparecen en E. Bräunlich, *Ibid., loc. cit.*

[14] A. Jaussen, *Coutumes,* pp. 215-220: "Cuando se le deba dar protetión no a unas cuantas personas sino a toda una tribu, la decisión debe tomarla el *jeque* junto con el *maŷlis*".

gación o confederación duradera *(ḥilf);*[15] siendo una de las características usuales de estas confederaciones, especialmente las más grandes, el de reunirse alrededor de un santuario o territorio sagrado *(ḥaram*[1] como el de la Meca, o el del Profeta en Medina,[16] con lo que se hacía hincapié en su tinte religioso; y tercero, una afiliación plena y permanente en que se adoptaban todos los derechos y obligaciones de la otra tribu e inclusive se tomaba su nombre. Esta última forma se acompañaba siempre de ritos especiales, como la mezcla de sangres, los juramentos y la ceremonia de rociar el fuego con sal y líquidos perfumados.[17] Esta amalgama frecuente de elementos heterogéneos dentro de la tribu contrasta con la visión estática presentada por los antiguos genealogistas. Debido a esto, algunas tribus distinguen entre *ḥamûla* (descendientes de un antepasado común) y *'ašîra* (que incluye a las personas o grupos adoptados que han tomado una genealogía ficticia).

Mufaddaliyât, ed. Sir Ch. Lyall (Oxford, 1921), pp. 621 *ss.*, tr. p. 34.

15 Ver I. Goldziher, *Muh. Stud.,* I, pp. 67 *ss.* E. Bräunlich distingue dos significados del término "ḥilf": Según el primero se trata de una simple unión política entre dos o más tribus, el otro en cambio, designa el establecimiento de una vida común entre ellas (art. cit. pp. 194, 204).

16 Ver R. Serjeant, "Haram and Hawṭah", pp. 41-58, y los "Saiyids of Hadramawt" (Londres, 1957), p. 19. Las asociaciones de esta especie, como las anfictionías griegas, también se usaban en el antiguo Israel. Ver M. Noth, *Geschichte Israels* (Gotinga, 1950), pp. 79 *ss.*

17 R. Smith, *Kinship,* pp. 56 *ss.* Ver Nallino, "Sulla costituzione della tribu", pp. 76 *ss.* E. Bräunlich, art. cit., p. 200. I. Goldziher, *Muh. Stud.,* I, pp. 63-67. Acerca de las reglas y la tradición que establecen la igualdad entre el mawlá y su protector, ver I. Goldziher, *Muh. Stud.,* I, pp. 105-107.

Su sistema tribal tenía una estructura muy sencilla si se lo compara con otros pueblos similares. La única jerarquía social era la de nobleza. Por lo tanto, en la cúspide estaban los "nobles" *(ṣarîḥ* o *ṣamîm)*, cuya posición derivaba de las familias nobles de sangre pura, perteneciente a la tribu desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, dentro de ese nivel de la sociedad, había innumerables grados de nobleza, lo que refleja su amor por mantener la pureza de la genealogía *(šaraf)*.[18] Después de ellos venían los clientes, fueran árabes o no, quienes ocupaban una posición inferior. Los esclavos, por lo general árabes o africanos capturados, formaban el estrato más bajo, y, aparte, los artesanos, que, a pesar de tener un rango social más elevado que los esclavos, eran quizás los más despreciados.[19]

2. Intereses materiales

La economía de los beduinos se basaba en dos recursos principales, la cría de ganado y las algazúas *(gazw)*. El capital primordial del beduino era el dromedario, cuya cría y cuidado se encomendaban a pastores especializados. Sin embargo, para sus necesidades cotidianas criaban también ovejas y cabras que los proveían de carne y una parte de la leche que necesitaban. El dromedario, por su parte, era un animal de carga y transporte, que además les proporcionaba leche, pelo y cuero para

18 B. Farés, *op. cit.*, pp. 81 *ss.*

19 Ver J. Henninger, "La Societé Bédouine ancienne", en *L'antica societá Beduina*, ed. P. F. Gabrieli (Roma, 1959), pp. 78-80; Nallino, art. cit., pp. 68 *ss.*, 76 *ss.* W. Caskel, *ZDMG*, XCV (1942), pp. 135 *ss.*

el trueque con sus vecinos sedentarios. Por lo tanto, el dromedario los proveía de productos con los que podían adquirir otros artículos necesarios para su existencia, como vestidos, herramientas y armamentos.[20] El poseer un caballo era un lujo, puesto que sólo servía para el transporte directamente relacionado con la guerra y el prestigio. Debido a que el estatus social combinado con la independencia era lo más importante para el beduino, al caballo se le honraba en consecuencia.[21]

La falta de agua o lo insuficiente de los pastizales del desierto constituían una amenaza constante a los grandes rebaños que se criaban. Esta situación llevó a frecuentes luchas para obtener los derechos a un pozo de agua, pero, sobre todo, desembocó a una actividad muy apreciada por los beduinos que luego se convirtió en una práctica habitual, en algazúa. Especialmente la riqueza de las comunidades sedentarias (basada en la agricultura o el comercio) representaba constantemente una gran tentación para los beduinos, quienes trataban de apoderarse de ella por la fuerza. Las inscripciones preislámicas de distintos lugares hacen alusiones frecuentes a este hecho. En sumerio, la palabra *kur* (desierto) también significaba enemigo y hostilidad.[22] En las inscripciones *himyaríes,* los beduinos aparecen como guerreros, soldados mer-

20 Ver S. Coon, *EI²*, art. "Badw", vol. I, p. 873, y W. Dostal, "The Evolution of the Bedouin life", en *L'antica società Beduina,* ed., F. Gabrieli (Roma, 1959), pp. 12 *ss.*

21 *Muallaqa* de Imr al-Qays, versos 53 *ss.*

22 G. Dossin, "Les Bédouines dans les textes de Mari", ed., Fa. Gabrieli (Roma, 1959), pp. 37 *ss.* Vocabul. Ass. 523. La actitud que imperaba en las relaciones entre los sedentarios y los beduinos se describe en la épica de Gilgamesh, a propósito de la relación de éste con el salvaje Enkidu.

cenarios, pero nunca como trabajadores sedentarios empleados en la reconstrucción de la represa de Marib.[23] Los beduinos también recibían un sueldo cuando se les alquilaba como mercenarios por proteger caravanas comerciales o de peregrinos. La literatura de los Ayyâm ofrece pruebas claras de las luchas constantes de la época preislámica y el carácter bélico de los beduinos. Podemos decir que las condiciones geográficas y climáticas obligaron al beduino a convertirse en un combatiente nato. Era un guerrero de a caballo, de modo que su espíritu belicoso constituía un rasgo esencial de su naturaleza.[24] Si tomamos en cuenta este hecho será más fácil entender sus rasgos psicológicos y sus valores ideales.

Las posesiones del beduino, los rebaños obtenidos por la reproducción natural y como botín de las algazúas, eran tenidas como propiedad común de la tribu. La propiedad personal de cualquier especie era muy secundaria. Los pobres pedían ayuda de los ricos no como favor sino como derecho. La propiedad individual surgió a consecuencia del incremento de la población y de los bienes, lo que creó la necesidad de compartirlos y fomentó el desarrollo de la idea de la identidad familiar. De hecho, la riqueza es uno de los factores que crean la

23 Ver M. Höffner, "Die Beduinen in den vorislamischen Arabischen Inschriften", pp. 65 *ss.*, por ejemplo inscripciones Ry 535.

24 W. Dostal, art. cit., p. 15, y J. Henninger, "La Société Bédouine ancienne", p. 70, proponen emplear el término "badw" no en su sentido etimológico de "habitantes del desierto', sino sobre la base de hechos etnográficos, o sea pastores de dromedarios y al mismo tiempo guerreros-jinetes. El término "nómada" se aplicaría tan sólo a los pastores no guerreros. Ver también B. Farés, *L'Honneur,* pp. 102-106.

"individualización" del hombre *(sich vereinzeln)*, según la terminología de Karl Marx.[25] Esta consecuencia puede observarse, como veremos, en la rica sociedad de la Meca.

Las pertenencias de los beduinos, grandes o pequeñas,[26] aun su propia vida, estaban sujetas a cambios bruscos, buenos o malos según el caso. Los desastres naturales (sequía, enfermedad) o las frecuentes algazúas podían reducirlos inesperadamente a la pobreza y a la miseria. Este alto grado de inseguridad e inestabilidad de la fortuna dejó su huella en el alma del beduino, inclinándolo hacia el pesimismo, haciéndolo soportar pasivamente la tiranía del destino, *dahr*, y conduciéndolo a una vida hedonística.[27] La dureza de la vida del desier-

25 *Pre-Capitalist Economic Formations*, p. 96. Según Marx, las varias etapas de la división social corresponden a las varias formas de propiedad. La etapa de propiedad comunal corresponde a una etapa de producción no desarrollada: caza, cría de ganado o agricultura de autosubsistencia. Marx llama al hombre de esta etapa "ser genérico", "ser tribal" o "animal de rebaño'.

26 En ocasiones la riqueza de una tribu podía alcanzar cantidades enormes. Los beduinos de Rwala, por ejemplo, poseían juntos 350 000 camellos, C. R. Raswan, *The Black Tents of Arabia* (Nueva York, 1947), p. 86. J. C. Glubb, "Los beduinos de Arabia del Norte" (Iraq), *JRAS* XXII (1935), p. 16, considera que £250 al año representan un buen ingreso para un jeque importante.

27 En *Qur'ân* XLV, 24 se ha resumido admirablemente esta actitud: "Y dicen: En este mundo sólo existe nuestra vida; vivimos y morimos y sólo el tiempo nos destruye". T. Izutsu, *God and Man in the Koran*, pp. 124 *ss.* El *dahr* también recibía otros nombres que indican la gran importancia que tenía: Así, *zamân, aṣr, ayyâm, awd.* Uno de los más prominentes era el de *ayal* —"la hora señalada" en que el hombre encuentra la muerte—, que también tenía varios nombres, como *maniyya, ḥimân*, etc., todos los cuales significan la muerte en cuanto manifestación de *dahr*, por

to lleva a una vida práctica y realista, más que a la filosofía o al misticismo. Es una medida de su propia fuerza y debilidad, como observa Maxime Rodinson.[28]

3. Valores ideales

Como en el caso de la vida social, también los valores ideales estaban centrados en la tribu, especialmente antes del surgimiento de la idea de la familia. El individuo estaba totalmente absorbido por la tribu y no "tenía sentido" fuera de ella. Vivía y actuaba para la gloria de su tribu ("no me alabéis, alabad a mi grupo")[29] y la seguía como la suprema fuente de conducta, estuviera bien o mal.[30] El sistema tribal era esencialmente antropocéntrico, a la vez que hacía hincapié en el aspecto comunal del hombre como ser social ("ser genérico o tribal"), integrado en su clan o tribu. Esto se ha llamado: "humanismo tribal", concepto social que casi no deja lugar para el desarrollo total de la personalidad individual. Inclusive, la responsabilidad de las acciones del individuo se ejercía mancomunadamente.

El valor supremo ŷâhilî y la esencia de todas las virtudes era el *'ird* (honor).[31] Su contenido y ma-

oposición a *mawt*, la muerte como fenómeno biológico. Ver Wellhausen, *Reste*, p. 229; *Ag.* X, pp. 5, 151, 12. Ver F. Gabrieli, art. cit., p. 108.

28 *Mahomet* (París, 1961), pp. 39 *ss.*

29 *Hamâsat A. Tammâm*, II, p. 358, B. Farés *op. cit.*, p. 54.

30 "Soy de los de Gaziyya, si está equivocada, lo estoy con ella. Si va por la buena senda, estoy con él" según el verso de Durayd i. al-Simma en *Ag.* X. 8.

31 B. Farés parece tener razón al distinguir el "honor"

nifestaciones asumían formas distintas según las personas y las situaciones específicas de que se tratara. En cuanto a la tribu en su conjunto, el honor exigía que ésta fuera numerosa, victoriosa e independiente y que tuviera un buen poeta en su seno. De ciertos individuos, como el *sayyid,* el conservar el honor requería cualidades superiores como la generosidad, la hospitalidad y el *ḥilm.* De todos se esperaba la conservación de la libertad personal, nobleza (šaraf), el cumplimiento de la obligación de venganza, el respeto a la palabra empeñada, la protección de invitados y protegidos y todas las cualidades que ponen de relieve, la fuerza *('izza)* y la virilidad y que excluyen la debilidad y la humillación *(đilla).*[32] Entre estas cualidades se contaban principalmente aquellas virtudes relacionadas con la guerra como la valentía, la resistencia, la bravura, etc.[33] El carácter belicoso del be-

de la caballerosidad medieval, y al situarlo como el centro y núcleo de los ideales preislámicos, *op. cit.,* pp. 21-32, en lugar de la "murûwa" (hombría) como Goldziher, *Muh. Stud.,* I, pp. 1-39.

32 Ver B. Farés, *op. cit.,* pp. 50-98.

33 J. B. Glubb, "Arab Chivalry", en *JRAS,* II (1937), pp. 10 *ss.,* dice: "Las cualidades nómadas típicas pueden resumirse como sigue: 1. La búsqueda de la gloria en la guerra mediante la ejecución de brillantes hazañas, actos de valor individuales y no necesariamente por el triunfo en la batalla. 2. Veneración de las mujeres... 3. Generosidad y hospitalidad fantásticas. 4. Pasión ilógica por ejecutar *beaux gestes* fantásticos que atraigan a la imaginación." Es decir, la glorificación de la tribu a través de las intrépidas actuaciones, hazañas, proezas de sus miembros, especialmente en la guerra. Ver también W. Caskel, "Aijam", pp. 23-31, sobre la imagen del héroe en la literatura de los *Ayyâm.* El Huweṭat-šayj Auda A. Tâyeh fue alabado con las siguientes palabras: "El más grande luchador de Arabia septentrional. Vio en la vida una Saga. Todos los acon-

duino debe considerarse como el origen y fuente de dichas virtudes en la sociedad árabe. Ciertamente, estos ideales no encajan en un simple pastor del desierto, a menos de que estemos conscientes de que era al mismo tiempo éste un verdadero guerrero. Por lo tanto, podríamos tomar el ideal beduino como una "ética del guerrero". El beduino se ve a sí mismo como guerrero aristócrata y actúa de conformidad con ello; de allí la pretendida descendencia de antepasados nobles, lo enfadoso de su orgullo y arrogancia y su renuencia a aceptar cualquier autoridad humana o divina. No cabe duda que estos valores ideales ocupaban el primer plano y desempeñaban el papel preponderante en la vida del beduino, hasta el punto de opacar la religión, ocupando en cierto sentido su lugar.[34] De hecho, las competencias de la *"Mufâjara"*, que sobrevivieron hasta la época islámica[35] poseían un carácter de ceremonia religiosa.[36] También puede verse su influencia en el concepto beduino de la

tecimientos de ella eran insignificantes; todas las personas en contacto con él, heroicas. Su mente estaba repleta de poemas sobre viejas incursiones y relatos épicos de combates..." Lawrence, *Revolt in the Desert* (Londres, 1924), p. 94 citado por W. Caskel, "Aijâm", p. 84.

34 Trataremos más ampliamente este punto en el Capítulo III, que trata la religión. Como la religión estaba en una etapa prerracional, es decir, principalmente mágica, no podía ofrecer mejores valores. Ver B. Farés, *op. cit.*, pp. 185-202.

35 *Ag.*, XIII, p. 45, *Jamharah*, p. 170; *ḥamâsat Abû Tammâm*, I, p. 87.

36 Ver B. Farés, *op. cit.*, p. 190. Otras competencias similares eran la "Mu'aqara" *Ag.*, XVI, pp. 99 *ss.*, y la "Munâfara" *Ag.*, XV, pp. 25-27, VII, p. 126, ver también I. Goldziher, *Muh. Stud.* I, pp. 54-60. Chelhod, *Le Sacrifice*, pp. 194 *ss.*

venganza *(ta'r)* y en el del sacrificio, como veremos posteriormente.[37]

La marca de estos valores ideales también se hacía sentir en el uso de los bienes materiales, como sucedía en su generosidad y hospitalidad exageradas e inmoderadas que frecuentemente los hacían olvidar las necesidades de su propia familia.[38]

En la vida social, incluso, puede verse cómo el guerrero aristócrata representaba el patrón ideal. Odiaba y despreciaba cualquier trabajo manual que no fuera el de la guerra, aun dentro de su propio campamento. Este trabajo, por lo tanto, lo hacían los esclavos, pastores contratados y herreros, a ninguno de los cuales se les consideraba combatientes.[39] El derecho a tener propiedad privada, especialmente en los tiempos más antiguos, estaba restringido a los guerreros y, por lo tanto, a las mujeres y a otros no combatientes se les impedía tener propiedad privada o botín.[40] Los poetas eran importantes impulsores de estos valores. Sin embargo, actuaban individualmente y no estaban organizados en corporaciones ni en cualquier otra forma. Estos valores eran, por ende, la norma suprema que penetraba y teñía todos los aspectos de su vida social, política, económica y religiosa.

37 Ver el capítulo III.

38 Ver J. Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes* (París, 1955), pp. 194-196.

39 S. Coon, *EI²*, vol. I, p. 873.

40 R. Smith, *Kinship*, p. 117.

4. Personas a cargo de la autoridad

a) *Cargos y funciones*

La rebelión instintiva de los beduinos contra cualquier autoridad [41] y su oposición a cualquier signo de monopolización del poder aceleraron la división de las funciones y la descentralización de la autoridad que caracterizaba a épocas más remotas.[42] En la época que precedió inmediatamente al surgimiento del islam advertimos que, tanto entre los beduinos como en la Meca, cada función, fuera importante o no, estaba en manos de personas distintas, por lo general como privilegio que se transmitía hereditariamente dentro del clan.[43] El "funcionario" más importante era el jefe de la tribu, cuyo título más común era el de *sayyid*.[44] Otros

41 "Nuestro enemigo es nuestro amo", Yâhiz, *Hayawân*, III, p. 25.3, citado por Lammens, *Le Berceau de l'Islam*, vol. I (Roma, 1914), p. 197.

42 La unión en una persona de los cargos de *sayyid, ḥakam kâhin, qâ'id* y curandero no era rara en los primeros tiempos. Sin embargo, algunas de estas personas aparecen como figuras más o menos legendarias. Así por ejemplo, Zuhayr b. Yanab al-Kalbî, que era *sayyid, jaṭîb*, poeta, curandero, embajador ante los reyes y *kâhin*, y del que se decía vivió 420 años. *Kitâb al-Muammarîn*, ed. I. Goldziher, en *Abhandlungen*, II, p. 25. Lammens, *Le culte des Bétyles*, p. 61. T. Fahd, *La Divination*, pp. 101 *ss.*

43 En la Meca, después de la muerte de Quṣayy, las instituciones que fundó *(ḥiŷâba o sadâna*, la *siqâya, rifâda, liwâ'* y *riyâsa)* quedaron a cargo de sus hijos y después fueron transmitidos hereditariamente a sus descendientes: Ibn Hišâm, p. 84 *s.* Tab. I, pp. 1095 *ss.* Esta costumbre también se siguió entre los beduinos, *Ag.*, XIV, p. 33; XXI, p. 94. Ver también notas 67 y 70 más adelante.

44 Según F. Hommel, en *ZDMG*, XLVI (1892), p. 529, la palabra *sayyid* tenía originalmente el significado de "ora-

sinónimos como *šayj, kabîr* y *za'îm* aparecen con menor frecuencia.[45] La combinación de estos términos indica un título de más respeto reservado para aquellos que alcanzaban mayor influencia, merced a su autoridad personal y prestigio y a su riqueza y servicio prestados a la tribu.[46] De la misma manera, el título poco común de *"Sayyid al-'Arab"* se usaba solamente cuando la autoridad moral de un jefe sobrepasaba los límites de su tribu.[47] Los términos de šayj y kabîr ponían de relieve el principio de antigüedad que regía entre los árabes. Por otro lado *mâlik,* nunca se usó en la Arabia central de la época, y *amîr* se empleaba rara vez.[48]

Además del puesto de *sayyid* había otras posiciones "semioficiales" dentro de la estructura tribal como la de *ra'îs,* después *qâ'id* o comandante mi-

dor, locutor"; Lammens, *Berceau,* I, p. 222; C. Nallino, art. cit., p. 64.

45 *Ag.,* XI, p. 58,8; XVI, p. 70,7 *Tab.* I, p. 3466. "šayj wa sayyid" en los *Ajbâr* de Dînawarî, p. 309, 11 (citado por Lammens, *op. cit.,* p. 207). "šayj wa za'îm", *Ag.,* XII, p. 54. Ver también H. Lammens, *La République Marchande de la Mecque* (El Cairo, 1910), pp. 23-54.

46 Por ejemplo, Amîr i. al-ṭufayl, *Ag.,* XV, p. 137. *Ištiqaq,* p. 180. Hani b. 'Urba es "za'îm wa šayj" de Murâd: Mas'ûdî, *Prairies,* vol. V, p. 140. Utba ibn Rabîa es "šayj al-ašîra wa sayyiduhâ" en los *Futûḥ* de al-Balâdurî, p. 359,8 y "šayj al-qawm wa kabîruhum" en *Ag.,* XIX, p. 141. Según R. Serjeant, el término *sayyid* indica el origen religioso de la autoridad, por lo que este término se reservó posteriormente para los descendientes del Profeta, los alíes así como sucede en el término *šarîf.* "The Saiyids of Hadramawt", pp. 4-7. El vocablo šayj es actualmente el título ordinario del jefe.

47 Por ejemplo Kulayb Ibn Rabîa en *Hamâsa,* p. 420; Hârit Ibn Awf al-Murrî, en *Ag.,* IX, p. 149.

48 *Ag.,* XV, p. 73. El título de "Rabb" se discutirá en el capítulo III.

litar.[49] Para resolver disputas estaba el *hakam* o árbitro y, además junto con ellos el orador, *jatîb*, y el poeta *šâ'ir*, quienes, sin tener una posición de autoridad, alcanzaban un estatus de gran influencia en la vida social.

Se podría decir que el papel y obligaciones del *sayyid* se relacionaban sobre todo con los problemas externos de la tribu, y en menor grado con los internos, considerándosele en ella simplemente como a un *primus inter pares*. Más que poder, la condición de jefe exigía obligaciones, pero al mismo tiempo procuraban un honor y un prestigio muy codiciados y anhelados. El *sayyid* concluía toda clase de contratos y confederaciones con otras tribus [50] y las estipulaciones para la protección de caravanas comerciales o de peregrinos, o inclusive de algunas comunidades sedentarias. A veces tenía que ver que se llevara a cabo una venganza [51] y decidir entre la guerra o la paz.[52] Aunque sus pactos y acuerdo con otros grupos eran obligatorios para toda la tribu, a menudo se daban la oposición y el veto.[53] Este hecho demuestra que su autoridad era esencialmente de orden moral y se basaba vir-

49 *Ag.*, V, p. 159; X, p. 17; IV, p. 75; VI, p. 3; X, p. 65; XX, p. 128, etc. *Naqâ'id ŷarîr*, p. 638, 464. El término "rā's" parece ser sumamente elástico, puesto que designa todos los niveles del mando militar: Ibn Durayd, *Ištiqâq*, p. 115, 1. Ver Lammens, *Berceau*, I, p. 206.

50 Eran excelentes políticos y diplomáticos. Al-Ya'qûbî, *Târîj*, II, p. 207. De hecho, muchos de los matrimonios del *sayyid* obedecían a motivos políticos.

51 *Ag.*, XIII, p. 145; XIX, p. 46.

52 *Naqâ'id*, p. 639 *ss.* Sin embargo, siempre que tenían problemas más importantes debían consultar al "maŷlis" (asamblea); *Naqâ'id*, p. 98,16.

53 Los Banû Abs rechazan la decisión de Qays Ibn Zuhayr: *Naqâ'id*, p. 83,3.

tualmente en su prestigio y cualidades personales. Dentro de la tribu tenía que cuidar de la armonía y unidad. Los diferentes problemas de aquella (de la tribu), como el tiempo de migrar, la asistencia a una peregrinación o feria, eran discutidos en común y en igualdad de derechos, y la opinión del *sayyid* se seguía o no según su prestigio e influencia personales. Además, era frecuente que hubiera oposición al *sayyid* por parte de los jefes de otros clanes o grupos similares, en especial cuando éstos eran ricos.[54] A ello se debe que se encuentre muy raras veces *sayyids* cuya autoridad e influencia permaneciera sin oposición durante largos periodos.[55]

El *sayyid* debía proveer el sustento para los huérfanos y viudas, atender a los huéspedes procedentes de su misma tribu o de otra *(al-diyâfa o al-qira)* y recibir visitas oficiales de otras tribus, ocasiones que aprovechaba para poner de manifiesto su liberalidad y exhibir una generosidad espectacular.[56] Para poder cumplir con estas obligaciones y responsabilidades recibía una cuarta parte *(mirba')* [57] de todo botín y también dependía de las contribuciones voluntarias de los miembros de su tribu y sobre todo de su propia fortuna, lo que significa que tenía que ser rico. De acuerdo con la "ética guerrera" se esperaba que el *sayyid* tuviera las virtudes tradicionales casi en su grado más elevado, si no quería perjudicar su honor. Aparte de una señalada generosidad, bravura, hospitalidad,

54 *Ag.*, XI, p. 133; XXI, p. 60; XI, pp. 92 *ss.*

55 Quizás Zuhayr Ibn Yadîmah de los Banû'Abs; *'Iqd*, vol. II, p. 62, línea II. Ver también Lammens, *Berceau*, I, pp. 254 *ss.*

56 *Ag.*, XV, p. 76; *Yamhara*, p. 75; *Ag.* XIII, p. 145.

57 *Ag.*, IX, p. 3; XII, p. 12. *Naqâ'id*, p. 192, 6. Ver B. Farés, *op. cit.*, p. 136.

valor e inteligencia, se le exigía, casi como atributo distintivo, que poseyera el *ḥilm* (gentileza, cortesía, moderación, *maîtrise de soi*). Debía dominar su enojo,[58] no despreciar o desdeñar a los pobres, o tener celos de los nobles y ricos.[59] Sólo de esta manera podía acrecentar su prestigio e influencia y controlar a unos árabes que desconfiaban de toda autoridad y que creían no tener superiores.[60] "Si deseas sucederme —dijo en cierta ocasión un *sayyid* a su hijo— debes ser bondadoso para que todos te quieran, humilde para que te respeten y obsequioso y servil para que te obedezcan." [61]

58 Ibn 'Abd Rabbîh, *al-'Iqd al-Farîd*, I, p. 220. Ver Lammens, *Berceau*, I, p. 220.

59 *Iqd*, I, p. 219.

60 La idea de que podía haber alguien superior a él era intolerable para el beduino. "Todos somos reyes e hijos de reyes": Hassan ibn Thâbit, *Dîwân*, p. 79,3. Ver Lammens, *Berceau*, I, p. 199. "Nada une a hombres de esta estampa excepto alguna personalidad abrumadora que se gana su leal afecto, por ser suficientemente sabia y poderosa para merecérselo. De vez en cuando, surgen dirigentes de este tipo en Arabia y entonces el árabe se une al dirigente con una lealtad sin límites" dice P. W. Harrison, *The Arab at Home* (Nueva York, 1924), pp. 128 *ss.*, citado por E. Bräunlich, *op. cit.*, p. 84.

61 *Ag.*, III, pp. 6 *ss.* El *sayyid* tenía que ser el sirviente de su tribu. "Sayyid al-qawni jâdimuhum", en *ḥamâsat A. Tammâm*, 122. Tenía que disfrazar su superioridad personal fingiendo que recibía en vez de dar: Zuhayr *(apud* Ahlward, *p.* 80,2). Debía estar constantemente alerta y tener tacto para no ofender y ganarse la sumisión de todos. "Pídanme, tomen de mí, les daré todo lo que tenga en tiempos buenos y malos": Ibn Durayd *Ištiqâq*, p. 219,6. Según Lammens, se necesitaban tres cualidades para ser digno del título de "kâmil" (perfecto): tirar la flecha, saber escribir y nadar: *Berceau*, I, p. 244. Asimismo el *sayyid* debía ganarse la simpatía y el apoyo del *kâhin* y de los poetas y, hasta cierto punto, también el de los *ḥakams*, para aumentar su prestigio e influencia.

En conclusión, fuera de las épocas de guerra, cuando el *sayyid* tenía verdadero poder,[62] su autoridad era estrictamente de orden moral, hallándose privado de toda capacidad de coerción y sujeto a la oposición y al veto, especialmente por parte del *maŷlis* (consejo), formado de los jefes de cada clan. Su éxito se basaba en su influencia, prestigio y cualidades personales, especialmente su inteligencia y *ḥilm*. Se esperaba que fuera algo así como un héroe "carismático" y una "figura simbólica" o la encarnación de la tribu y sus ideales, y, por lo tanto, se le honraba en la medida en que poseía tales propiedades. Se le llamaba el *'amîd* o *'amûd* (pilar, columna, soporte) de su tribu.[63] Los hombres se ponían de pie en su presencia en señal de respeto.[64] Como los demás notables de la tribu, usaba la *'imâma* (turbante) y en ocasiones más solemnes el *tâŷ*.[65] De especial significación era la *qubba* (tienda principesca), levantada cerca de su tienda y donde tenía lugar la asamblea de guerreros.[66]

En vista del número de cualidades requeridas para detentar el cargo de *sayyid,* especialmente una genealogía larga y pura de descendencia noble, riqueza y *ḥilm,* aquél quedaba limitado a ciertas fa-

62 Si alguien lo desobedece, puede ordenar la destrucción de su tienda y de sus animales. Ver A. Jaussen, *Coutumes des Arabes,* p. 143.

63 Al-Jamsâ', *Dîwân,* p. 21; *Ag.,* XII, p. 60.

64 I. Goldziher, *Muh. Stud.,* I, p. 154 y nota 3.

65 Entonces se le llama "m'ammam", al-Jamsâ', p. 31,5; *Ag.,* XVI, p. 57; Abbâs I. Anas al-Ra'li de los Banû Sulaym, y *Ag.,* X, p. 30. Amr i. a-Iṭnaba, *sayyid* de los B. al-Jazraŷ.

66 *Ag.,* XIV, p. 105; XX, p. 14. J. Wellhausen, *Reste,* p. 130; H. Lammens, "Le culte des Bétyles'...", p. 60. Ver más adelante el capítulo III.

milias y se transmitía hereditariamente.[67] Muy rara vez se le elegía sólo por sus cualidades personales, debiendo pertenecer a un clan poderoso. Siempre era necesaria una tradición familiar. Ocasionalmente, cuando la casa gobernante degeneraba, perdiendo su prestigio y riqueza, surgía otra, gradual o violentamente, y reemplazaba a la dinastía anterior.[68]

La herencia del cargo, sin embargo, no se entendía como una transmisión directa de padre a hijo. Otros dos factores desempeñaban un papel decisivo: primero, se necesitaba la conformidad del *maŷlis* en torno a la adecuación y aptitudes del candidato para el cargo (en el islam de los primeros tiempos, la šûrâ) y quizás más importante aun fuera la propia energía y la pronta acción del candidato para presentarse como sucesor. Cuando era un *fait accompli,* seguía fácilmente el reconocimiento por parte de la tribu. La elección, o mejor dicho el reconocimiento o consentimiento, a veces no era sino la aceptación de un gobernante que ya se había impuesto a la fuerza.[69] Si el primogénito no

67 Aún hoy se observa este principio; ver E. Bräunlich, "Beiträge", p. 83; A. Musil, *Rwala Bedouins,* p. 50.

68 Los cambios de autoridad *(sayyid)* eran frecuentes en tiempos antiguos. Por ejemplo, entre los de Rabîa, sobre los cuales ver Lammens, *Berceau,* I, pp. 224 *ss.* Por lo general se prefería el principio de antigüedad *(Naqâ'id,* 66; ver Lammens, *Berceau,* I, p. 316); pero no era una regla estricta. Nallino, art. cit., pp. 67 *ss.* Ver también la nota 102 del capítulo III.

69 Pueden observarse algunas semejanzas en la "elección" de Abû Bakr: Ibn Hišâm, pp. 1013-1018; *Tab.,* I, pp. 1820-1823. Los Anŝâr que se consideraban a sí mismos como el núcleo de la comunidad musulmana y quienes consideraban a los Muhâŷirûn como a un clan afiliado a sus tribus, actuaron rápidamente para designar sucesor a uno de ellos, esperando que después de este *fait accompli* se seguiría fá-

parecía ser la persona adecuada, entonces se transformaba en sucesor un hijo menor, un hermano, un tío, un primo o un sobrino del jefe fallecido.[70]

El cargo de *ra'îs,* o *qâ'aid* (hoy 'aqîd), que en época más temprana tenía el *sayyid,* después se transfirió a otra persona debido a que se necesitaba una mayor habilidad o a que los deberes del *sayyid* lo obligaran a veces a quedarse en el campamento. El ra'îs dirigía la batalla de manera dictatorial, dividía las porciones del botín y llevaba el *liwâ,* o *râya* de la tribu, que no debía ser tomado por el enemigo.[71] Este cargo, como el de *sayyid,* era hereditario dentro de la misma familia, y el que lo ocupaba, como aquél, debía recibir la san-

cilmente la aceptación de su candidato. Sin embargo, Abû Bakr y Umar no actuaron con menor prontitud, tratando a la *umma,* compuesta de muchas tribus como si fuera sólo una y a los de Qurayš como la casa o clan reinante (Ibn Hišâm, p. 1016). De esta manera, Abû Bakr extendió el principio dinástico para que abarcara a todos los qûraysíes o por lo menos a los Muhâŷirûn, en vez de basar sus argumentos en la religión o algo semejante. Puede verse cómo tanto las actitudes de los Anṣâr como de los Muhâŷirûn presentan muchas semejanzas y pueden entenderse según los moldes preislámicos de transmisión de la dirección de la tribu.

70 *Ag.,* XIV, p. 33. A su muerte, Zuhayr fue sucedido por su sobrino: *Ag.,* XXI, p. 94. Ver también Lammens, *Berceau,* I, pp. 316, 332 *ss.* A Jaussen, *Coutumes,* p. 127; A. Musil, *Arabia Petraea,* III, p. 334. A la muerte de Adwan Sayj Alî Diyâb, la opinión pública favoreció a su hijo menor. Sulṭân Bajá, el mayor, hizo asesinar a su hermano y fue reconocido como el próximo *jeque:* E. Bräunlich, "Beitrage", p. 83. Esta manera de aplicar la "sucesión hereditaria" también muestra el predominio del grupo sobre el individuo. La relación entre el *sayyid* y lo sobrenatural se discutirá en el capítulo III.

71 *Hamâsa,* p. 270,7.

ción de los *maŷlis* y podía ser depuesto.[72] Vinculado con la *qiyâda* estaba el *qalîd,* cuyas funciones primordiales eran la conclusión de los tratados de paz y la supervisión de su cumplimiento; estaba también sujeto a las mismas reglas que los otros cargos.[73]

Al *jaṭîb,* también llamado *za'îm* y *mutakallim,* correspondía debatir los asuntos externos de la tribu y darles curso por medio de negociaciones con los portavoces de otras tribus. Su cargo también se mantenía hereditariamente dentro de una familia.[74]

b) *Dominación tradicional*

La autoridad en Arabia preislámica puede clasificarse como predominantemente de "dominación tradicional", según en la terminología de Max Weber, aunque los "tipos puros" de dominación, cosa que Weber reconoce, existen en realidad sólo de una manera modificada, combinados con otros tipos "puros" en grados determinados por las circunstancias peculiares de cada sociedad.[75]

72 Por ejemplo Amir b. al-Tufayl, *Ag.,* XVI, p. 56. En una confederación, por lo general la tribu más poderosa tenía la ri'âsa, *qiyâda* o mando militar. *Ag.,* XXI, p. 186.

73 Igualmente, tenía que ser aprobado por el "maŷlis" y podía ser depuesto. *Hamâsa,* p. 127, 7. E. Bräunlich, "Beiträge", pp. 83-87.

74 *Ag.,* XVIII, p. 139. I. Durayd, *Iŝtiqâq,* p. 268; *Ibid.,* pp. 198-199, en la Meca de la familia de Utba Ibn Rabîa. El origen de la inspiración de los poetas en los *ŷinn* se discutirá en el capítulo III.

75 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* vol. I, pp. 122-124, 130-140; vol. II, pp. 680 *ss.; On Law in Economy and Society,* tr., E. Shils (Cambridge, Harvard University Press, 1954), pp. 322-330. R. Bendix, *Max Weber* (Nueva York, 1962), pp. 296, 329-360.

Uno de los tipos puros de la dominación tradicional, también llamado por Weber "patriarcalismo", se caracteriza de la siguiente manera: su solidaridad nace del hecho de que sus miembros comparten el alojamiento, la alimentación y el uso de las herramientas y que viven juntos en proximidad personal y mutua dependencia. La relación entre la "autoridad" y los "súbditos" es personal y se la describe como "respeto filial" a diferencia de una obligación contractual (en una dominación legal) o la fe (en el caso de una persona carismática). Esta relación es parte de un orden inviolable que posee la santidad de las tradiciones remotísimas. Se supone que sus normas fueron creadas por las deidades, que continúan custodiándoles.

La sociedad dominada de manera tradicional carece de personal y de maquinaria administrativas (parte de la dominación concebida para servir los propósitos del gobernante), sino que la observación de la voluntad del gobernante depende sólo de que los miembros del grupo estén dispuestos a respetar su autoridad. El gobernante, para Weber, tiene dos características fundamentales: un poder arbitrario y su limitación por una tradición sagrada. El contenido de los mandamientos está ligado a la tradición que a su vez lo limita. El amo no puede violar la tradición sin poner en peligro la legitimidad de su autoridad o crear nuevas leyes que se aparten de la tradición. Sin embargo, fuera de las normas de la tradición, su voluntad tiene una limitación muy imprecisa y sumamente elástica. En este tipo de dominación, no existe el "derecho" en el sentido de reglas de conducta creadas intencionalmente como tales y garantizadas por una "coerción legal". Quizás podamos decir que aquí la ley es "irracional" en el sentido en que se

basa tan sólo en la tradición y el consenso de la comunidad, y que no está orientada hacia reglas ni limitada por ellas:

Si aplicamos esta descripción a la autoridad civil preislámica, podemos ver que encuadra con ella salvo algunas modificaciones, y que el sistema tribal tiene un parecido extraordinario con el cuadro de la dominación tradicional. En efecto, vimos que se consideraba al *sayyid* o jefe de la tribu sólo como un *primus inter pares* y que no podía imponer su voluntad a la fuerza, sino que se le seguía y respetaba sobre todo debido a sus cualidades personales y a su prestigio, al grado que carecía de una verdadera autoridad excepto en periodo de guerra. Aunque en teoría podía tener un poder arbitrario, como postula Weber, no sucedía así en la práctica de la Arabia preislámica. El resto del sistema tribal también corresponde al cuadro de la dominación tradicional. En el tercer capítulo se discutirá el carácter supuestamente revelado de la "tradición sagrada".

Otra persona de importancia en la vida social de Arabia preislámica que no hemos examinado aún, y que también limitaba la autoridad del *sayyid,* era el *ḥakam* o árbitro (más que "juez") cuyas particularidades entran también dentro del contexto de una dominación tradicional.

Dada la falta de personal administrativo en una dominación tradicional, los árabes preislámicos no tenían una autoridad pública para resolver las disputas. Fuera de la tribu, el individuo no tenía ninguna protección legal de modo que el *ḥakam* era el único medio judicial disponible para quienes no deseaban ejercer su derecho de hacerse justicia o eran incapaces de resolver las diferencias

por medio de un arreglo amistoso directo.[76] A pesar de que el recurrir al *ḥakam* indica que las personas que lo hacían lo consideraban como un experto intérprete de la tradición, el *ḥakam* no era una personalidad oficial ni detentaba un cargo oficial. Al contrario, todos los procedimientos y etapas del arbitraje eran de carácter puramente privado y personal. El *ḥakam* era elegido libremente por las dos partes y sus decisiones no eran legalmente obligatorias, aunque tenían fuerza moral. Tampoco pertenecían a determinada casta o grupo, ni había sido educado en una escuela especial, sino que era elegido simplemente por sus cualidades personales, sobre todo el *ḥilm* y la persuasión.

Empero, hay dos cosas que vale la pena mencionar. Primero, puede verse que gradualmente esta clase de arbitraje adquirió cierto carácter "institucional", como se manifestaba en la administración pública de justicia en las ferias. Así, en 'Ukâz[77] se hacían arbitrajes no sólo entre particulares sino también a nivel intertribal. De esta manera, el arbitraje jurídico fue produciendo cierta "sistematización" de la tradición, de modo que cada una de las decisiones públicas de un *ḥakam* establecía un precedente. Es muy probable que si el profeta no

[76] E. Tyan, art. "ḥakam" en *EI²*, vol. III, p. 72: J. Schacht, *Esquisse d'une Histoire du droit Musulman* (París, 1952), pp. 10 *ss.* Lammens, *Berceau*, I. pp. 257 *ss.*

[77] Inclusive poseían una *qubba* de cuero en 'Ukâẓ como la del *sayyid: Ag.*, VIII, p. 194; IX, p. 163. Un arbitraje famoso fue el de Amr i. al-Mundir, rey de Hîra (554-568 d.c.) entre los B. Bakr y los B. Taglib representados por los poetas al-Hârit i. Hilliza y Amr b. Kultûm respectivamente. *Ag.*, IX, p. 179. Incluso viajaban grandes distancias en busca de un *ḥakam* imparcial. *Ag.*, XIV, p. 41; al-Ya'qûbî, *Ta'rîj*, I, p. 299.

hubiera restringido esta actividad se habría desarrollado gradualmente y habría dado lugar a eruditos dedicados no sólo a la "búsqueda de la ley" en la tradición, sino también a una verdadera "legislación".[78] En otras palabras, la Arabia preislámica se desarrollaba en dirección de un tipo de estructura de la autoridad de "dominación legal". Podemos ver entonces, cómo en la realidad los "tipos puros" están mezclados. Inclusive podríamos decir que también se veía en el *ḥakam* a una "persona carismática", puesto que se le escogía por estar dotada de cualidades superiores.

En segundo lugar, quizás debamos situar la actividad del *ḥakam* entre la esfera política o civil y la religiosa, puesto que a menudo se escogía a un *ḥakam* no sólo por sus cualidades personales (sabiduría, integridad, reputación, ḥilm, etc.), sino también, y quizás esto sea más importante, por sus poderes sobrenaturales, reales o supuestos. Debido a que tales poderes, especialmente de adivinación, se encontraban entre los *kâhins,* solía escogérselos y preferirlos como *ḥakams.* Las decisiones del *ḥakam,* como ya se ha dicho, no tenían carácter "le-

78 Actualmente, en la mayoría de las tribus hay una familia que conserva este cargo hereditariamente. Desde su juventud los miembros de estas familias siguen con gran celo los casos judiciales percatándose del procedimiento y observando las leyes y prácticas consuetudinarias y la práctica con miras a adiestrarse y prepararse para el momento en que detenten el cargo. Así, por ejemplo, sucede con los Banû Uqba de Palestina, hasta tal punto que el nombre de al-Uqbî se convirtió en sinónimo del cargo. Ver E. Bräunlich, "Beiträge", pp. 86 *ss.* Ver también el capítulo III, nota 106, donde mencionamos un ḥakam de 'Ukâẓ, al-Akra' ibn Hâbis, que prohibió los juegos de azar, es decir, estamos ante un auténtico caso de "formulación del derecho"; *Naqâ' id...,* p. 700.

gal" obligatorio. La única fuerza real y efectivamente poderosa que aseguraba el cumplimiento de la "decisión" alcanzada era la opinión pública, es decir, el temor, por parte de los participantes de que se les considerara sin "honor" después de haber dado públicamente su palabra de que acatarían y aceptarían la decisión fuera cual fuere. Una vez más, detrás de este compromiso, encontramos el "honor" que junto con sus elementos, constituía un "sistema de leyes" completo como ha observado B. Farès.[79]

[79] B. Farés, *op. cit.*, pp. 43, 207.

II. LA MECA: CONSECUENCIA DEL COMERCIO

SE PODRÍA PENSAR que la situación peculiar de las comunidades urbanas, que las diferenciaba de la sociedad nómada beduina, acarreó una serie de cambios en las actitudes de los que estaban experimentando la transformación de una existencia nomádica en otra sedentaria, reflejada en su vida social, política y religiosa. En este aspecto, quisiéramos examinar las características, actitudes y valores de la sociedad mequí en la que creció el Profeta y ante la cual propuso una nueva visión del mundo.

1. SEDENTARIZACIÓN Y DESARROLLO DEL COMERCIO

A pesar de que las actividades comerciales de la Meca en la época del surgimiento de Islam son un hecho establecido, aún no se tienen respuestas completamente satisfactorias acerca de un gran número de problemas conexos, en especial aquellos que se relacionan con la cronología y las etapas del crecimiento de la Meca y de su comercio. El hecho de que la Meca era en tiempos del Profeta un famoso centro religioso de peregrinación y una rica población comercial, puede inducir a creer que su existencia se remonta a tiempos muy lejanos, en cuanto lugar sagrado y centro comercial. Sin embargo, los estudios, emprendidos especialmente de las condiciones históricas en que estaba inmersa

apuntan a una solución distinta. La existencia de la Meca como lugar de culto quizás sea muy antigua, ligada con la circunstancia de haber sido una estación de tránsito en la "ruta comercial del incienso". Sin embargo, como señala Nöldeke,[1] no hay forma de determinar cuándo se erigió el primer santuario. En todo caso, su surgimiento y desarrollo como centro comercial debe situarse mucho después.

Puesto que las condiciones geográficas de la Meca no permiten actividades agrícolas como en Tâ'if o Yatrib,[2] toda comunidad que se estableciera en ella tenía que depender esencialmente del comercio. En otras palabras, sin comercio no podía haber sedentarización posible. En realidad, las fuentes principales que atribuyen la fundación de la Meca a Quṣayy no mencionan ningún asentamiento permanente anterior. Al contrario, al-Bakrî dice claramente: "Los Fihr vivían alrededor de la Meca hasta que Quṣayy b. Kilâb los obligó a establecerse en el Haram, y en la Meca no había nadie" *(Kânat laysa bi-hâ aḥadun).* Por su parte Hišâm cita a al-

1 "Arabs" en *ERE,* vol. I, pp. 667 b. T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale a la veille de l'Hégire* (París, 1968), pp. 208 *ss.,* cree que el primer santuario fue erigido al comienzo de la era cristiana, opinión que se apoya en A. P. Coussin de Perceval, *Essai su l'Histoire des Arabes* vol. I (París, 1847), p. 175. Las fuentes musulmanas atribuyen la fundación de la Ka'ba a Abraham y a su hijo Ismâ'îl: Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-Aṣnâm,* 3, pp. 9 *ss. Tab.* I, pp. 274, siguiendo al *Qur'ân* 2, pp. 118 *ss.;* 3, pp. 60, 89-91; 16, pp. 121-124, etc.

2 *Qur'ân* 14, p. 37; "Señor!, ciertamente he establecido parte de mi progenie cerca de tu Sagrada Morada en un valle que no produce frutos." El alimento debía ser importado: *Qur'ân,* 2, p. 126; 16, p. 112; 28, p. 57; y Lammens, *La Mecque...,* p. 91.

Kalbî: "La gente iba allí en peregrinación, después se dispersaba y la Meca se quedaba sola, sin gente." [3]

Aun después de Ousayy, la cría de ganado siguió siendo la principal ocupación de los Quraysies, como puede inferirse, entre otros datos, del relato parcial y hasta cierto punto legendario de 'Abd al-Muṭṭalib, abuelo de Muḥammad, y Abraha, a quien 'Abd al-Muṭṭalib sólo reclamó sus 200 camellos, que había entregado a Abraha.[4]

Como el desarrollo de la Meca como localidad de vida sedentaria se relacionaba directamente con su actividad comercial y esto dependía no sólo de la capacidad demostrada después por los quraysies, sino principalmente de las condiciones extrínsecas que permitían una actividad comercial independiente, dicho desarrollo sólo se llevó a cabo en forma gradual. En la medida en que las grandes potencias de la época (Yemen, Persia y el Imperio Bizantino) se debilitaban y perdían el control de la ruta de comercio internacional, existía la posibilidad del surgimiento de un nuevo competidor.[5]

En las fuentes árabes tradicionales, parece haberse simplificado en exceso, el origen del comercio de la Meca. Según ellas, se originó por iniciativa de Hâšim y sus hermanos, quienes establecie-

[3] *Das geographische Wörterbuch des al-Bakrî* (Gotinga-París, 1876-77), p. 58, citado por R. Simon, "Hums et Ilâf, ou commerce sans guerre", *Acta Orient. Acad. Scient. Hungar.*, XXIII (1970), p. 209. También tenemos noticia acerca de inundaciones y de los daños que le produjeron a la Ka'ba. A. P. Coussin de Perceval, *Essai*, vol. I, pp. 174 *ss.*

[4] Ibn Hišâm, pp. 30 *ss.*; *Tab.*, I, pp. 938 *ss.* Mas'ûdî, *Murûŷ* III, p. 260. Otras pruebas en R. Simón, "Hums et îlâf", pp. 221 *ss.*

[5] Ver en particular a S. Smith, "Events in Arabia in the 6th century A. D.", en *BSOAS*, XVI (1954), pp. 425-468.

ron unos "îlâf" (pactos) con las potencias de la época, de manera que la actividad comercial se desarrolló casi *ex nihilo*.[6] A pesar de que esta tradición tiene bases históricas y ha sido respetada por muchos estudiosos,[7] debe revisarse críticamente a la luz de las condiciones históricas externas.[8] R.

6 Ya'qûbî, I, pp. 280 *ss.*; *Tab.*, I, pp. 1089 *ss.* Ver M. Hamidullah, "The city-state of Mecca", en *IC*, XII (1938), pp. 255-276 y "al-îlâf ou les rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique" en *Mélanges L. Massignon*, vol. II (Damasco, 1957), pp. 292-311, que sigue esta tradición.

7 L. Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. I (Milán, 1905), pp. 73 *ss.*, cree que el comercio en La Meca ya estaba desarrollado en tiempos de Quṣayy. H. Lammens, *La Mecque*, pp. 52, 148 *ss.*, sitúa a fines del siglo v, la unificación de los quraysíes por Quṣayy, pero señala la existencia de una próspera actividad comercial anterior a ellos. Esto es igualmente válido para J. Chelhod, *Introduction á la Sociologie de l'Islam* (París, 1958), p. 109, donde sigue a Lammens. Fr. Buhl, *Das Leben Muhammads* (Heidelberg, 1955), p. 106. A. J. Wensinck, "Mekka" en *EI*, vol. III, pp. 514 *ss.*, sin distinguir entre centro de peregrinación y centro comercial, sitúa su surgimiento en tiempos antiguos pero no da fechas. J. M. Kister, "Mecca and Tamîn", en *JESHO*, VIII (1961), p. 121, dice que un siglo antes de Muḥammad, los de Qurays tenían bajo su control el noreste y el oeste de Arabia. E. R. Wolf, "The social organization of Mecca and the origins of Islam", *SWJA*, VII (1951), pp. 329-356, concordando con Lammens, sitúa la fundación de La Mecca alrededor del siglo v (p. 300) y su apogeo económico después de la caída de Kinda. W. M. Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953), p. 13, aunque admite que el surgimiento del comercio en La Meca precedió sólo algunas décadas al del islam, afirma que el comercio se desarrolló inmediatamente después de la conquista del Yemen.

8 En la historia de La Meca preislámica puede observarse el carácter ejemplarista y etiológico de la narrativa, en la que los inicios o fundamentos de ciertos hechos se atribuyen a una sola persona o a cierto grupo. Ver T. Nöl-

Simon ha emprendido recientemente un estudio sobre el desarrollo y crecimiento del comercio de la Meca, pasando críticamente revista a los relatos árabes tradicionales a la luz de fuentes sudarábigas, bizantinas y sirias.[9] El autor demuestra que varios acontecimientos (por ejemplo la fundación de la Meca por Quṣayy, los relatos de los îlâf, la campaña de Abraha, el ḥilf al- fudûl, el ḥarb al-fiŷâr, etc.) descritos en las fuentes tradicionales corresponden en gran medida a las distintas etapas en que los qurayšíes fueron obteniendo poco a poco el control del comercio. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo VI empezaron a desplegar una actividad comercial de proporciones, como lo demuestra, entre otras cosas, el que en la época de la invasión de Abraha (alrededor de 547 A. D.) los comerciantes yemeníes desempeñaban un papel importante en la ruta comercial del incienso, y en esa época la principal ocupación de los quraysies seguía siendo la cría de ganado.[10] Sólo se logró un

deke, "Zur tedenziösen Gestaltung der Urgeschichte des Islams", en *ZDMG*, LII (1898), pp. 16-33.

9 "L'inscription Ry 506 et la pré-histoire de la Mecque" en *Act.*, II (1967), pp. 325-337, y especialmente "Hums et Ilâf, ou commerce sans guerre: sur la genése et le caractére du commerce de la Mecque" en *Act.*, XXIII (1970), pp. 205-232.

10 R. Simon, "Hums et Ilâf", pp. 221 *ss.* La campaña de Abraha debe situarse alrededor de 547 a.c.; además, no estaba dirigida directamente contra La Meca como lo aseguran las fuentes árabes, sino contra los lajmíes, o mejor dicho, contra las tribus dominadas por ellos, pues aquéllos tomaron el lugar del Yemen después de su caída y tuvieron bajo su control el comercio del norte de Arabia, incluyendo La Meca. Ver R. Simon, "L'inscription Ry 506", pp. 334 *ss.* La Meca reemplazó a los lajmíes y ganó el control de sus mercados, especialmente el de 'Ukâẓ, sólo después de ḥarb al-fiyâr (590 d.c.); ver R. Simon, "Hums et Ilâf",

control total con los îlâf al-'Irâq, ya cuando había surgido el islam.[11]

Este logro de los quraysies en un tiempo tan corto manifiesta claramente su extraordinaria capacidad comercial y su hábil diplomacia, especialmente cuando se observaba que obtuvieron el control de las rutas comerciales por medios pacíficos en lo fundamental. No sin razón se les elogiaba por su *ḥilm* y fino sentido político. Durante este breve período se volvieron extremadamente ricos, gracias a su meticulosa organización y lo bien planeada de sus especulaciones, quizás en mayor medida que por la actividad comercial directa. El mismo Qur'ân, en distintas ocasiones, no sólo exhibe la riqueza de la Meca, sino también la seguridad que acompaña a esa riqueza, especialmente importante si se la contrasta con la inseguridad e inestabilidad permanentes de las posesiones de los beduinos y de sus poblados.[12]

Estas nuevas realidades, la sedentarización y especialmente la actividad comercial, condujeron a cambios profundos en la vida de los qurayšíes, amena-

p. 215. En las fuentes árabes, Quṣayy aparece sólo como reformador religioso, sin estar comprometido en actividad comercial alguna. Y a pesar de que antes que él La Meca ya era un ḥaram, su influencia fue muy restringida. J. Wellhausen ha demostrado su inconformidad con la gran importancia que las fuentes árabes atribuyen a La Meca como famoso centro de peregrinación: ver *Reste...*, p. 84.

11 R. Simon, "Hums et Ilâf", pp. 227 *ss.*

12 *Alcorán,* 29, 67; 105; 21, 126; 16, 112; 28, 57, especialmente 106, 1-4. Sobre la organización y beneficios del comercio de La Meca ver H. Lammens, *La Mecque,* pp. 212-332. J. Chelhod, *Introduction á la Sociologie de l'Islam* (París, 1958), apéndice I, "Le Capitalisme á la Mekke avant l'Hégire", pp. 189-195. M. Watt, *Muhammad at Mecca,* p. 3.

zando crear o causar una verdadera crisis de los patrones e ideales anteriores de los beduinos.

2. Repercusiones de los intereses materiales y su supremacía

La sociedad de la Meca se alejó gradualmente de las estructuras beduinas y desarrolló una orientación vital completamente nueva que constituía, en ciertos aspectos, la antítesis del orden beduino. Una de las razones de la transformación podría buscarse en el proceso de sedentarización, hecho que en sí mismo exige del hombre un gran número de ajustes sumamente diversos, desde los psicológicos es decir, internos, hasta las adaptaciones externas. La Meca, no obstante, no era la única ciudad de la Arabia Central. También estaban Tâ'if y Yatrib, pero en tanto que éstas eran comunidades predominantemente agrícolas y no amenazaban las instituciones o valores beduinos, la Meca constituía un desafío en muchos aspectos a la vieja tradición. Por lo tanto la explicación satisfactoria de la nueva visión del mundo de los habitantes de la Meca tendrá que buscarse en la nueva actividad que emprendieron los quraysíes: el comercio.

La influencia que tiene una ocupación en la persona que la practica está confirmada por la psicología moderna y ya había sido señalada por Abenjaldún.[13] La profesión que se ejerce influye en la manera de pensar del individuo, en su concepción de la sociedad y de la religión y en su relación con sus semejantes. Siguiendo el plan de nuestro estu-

13 *Muqaddima*, vol. I, p. 154; vol. II, p. 380. "Todo oficio organizado afecta al alma"...

dio, trataremos de demostrar hasta qué punto la nueva profesión de los habitantes de la Meca dejó su huella en ellos, para el resto de sus vidas. Los quraysíes se dieron cuenta muy pronto del significado de la riqueza y especialmente del poder que confiere, factor que hasta entonces les era prácticamente desconocido. Por consiguiente, se dedicaron a elaborar una estructura social, política y religiosa directamente encaminada a la protección y engrandecimiento de su fortuna. Al colocarla en una posición central, todos sus esfuerzos no fueron sino medios para alcanzar este fin.

El análisis de Marx nos ofrece una manera de comprender el grado de desarrollo que en la Meca indujo la actividad comercial.[14] Su progreso consistió en una creciente emancipación de la naturaleza y, al mismo tiempo, un creciente dominio sobre ella, como sucede con el comercio a diferencia de los pueblos beduinos y agrícolas. Mientras que, tanto las economías beduina y agraria dependen casi totalmente de las condiciones naturales y sus productos están destinados únicamente al consumo interno, el comercio depende básicamente de la habilidad que se tenga y gira en torno al excedente y al intercambio que llevan a la acumulación de capital, algo inimaginable en los otros dos tipos de economía.

Puesto que el proceso de emancipación de la naturaleza es idéntico al de la individualización del hombre, éste sale de su situación anterior de "ser genérico" o "animal de rebaño" y de la propiedad comunal, a una "fase histórica de relaciones de

14 Ver, por ejemplo, *Pre-Capitalist Economic Formations* (Nueva York, 1965), pp. 65 *ss.*, y su introducción por E. J. Hobsbawn, pp. 12-28.

propiedad" más adelantada. Su origen se halla en la formación de las ciudades por la unión de grupos tribales, con el consiguiente desarrollo de la cooperación y división de las funciones. Resultado del proceso es el surgimiento de la propiedad privada al lado de los bienes comunales hasta que éstos decaen junto con el orden social anterior. En este momento el objeto que se persigue directamente es la acumulación de capital y no la producción para el consumo interno; por lo tanto, la división y la brecha que separan a la ciudad y el campo se ahondan, al igual que la que tiene lugar dentro de la ciudad misma, entre el esclavo y el hombre libre, o entre los ricos y los pobres como en el caso de la Meca. Las consecuencias de este proceso se hicieron sentir muy pronto. Si bien el sistema tribal, raíz de la organización social, había empezado a debilitarse aún antes debido al surgimiento de la idea de una identidad familiar, es decir, de los familiares más cercanos,[15] ahora con los nuevos efectos económicos del comercio su estabilidad corría un peligro. Por oposición al colectivismo de la tribu, surgió un individualismo a consecuencia de la acumulación de la riqueza en manos de particulares. De ahí que los quraysíes empezaran a confinar la ayuda a los familiares más próximos y desatender sus obligaciones hacia los miembros más pobres de otras familias. Hay algunas otras tradiciones que señalan lo contrario, al poner de relieve la idea de que los ricos deben "juntarse con los pobres" (o la gente inferior) como ideal de la sociedad de la Meca.[16] En particular, Hâšim, bisabue-

15 R. Smith, *Kinship,* pp. 63, 70.

16 Ver, M. J. Kister, "Mecca and Tamîn", pp. 123 *ss.*, que cita a al-Qalî, *Amâlî,* II, p. 158; al-Bakrî, *Simṭ,* p. 548.

lo del Profeta, parece haber elevado a principio social la tendencia de atender a los necesitados. Estos relatos, especialmente los concernientes a Hâšim, podrían explicarse como glorificación de un antepasado de Muḥammad que sigue el acostumbrado patrón etiológico ejemplar.[17] Además, es sabido que el clan de Hâšim no era de los más ricos.

Sin embargo, había otra razón para "relacionarse con los pobres", es decir, la necesidad de seguridad. Antes de que se concluyeran los îlâf, el envío de caravanas parece haber sido muy riesgoso y, en caso de ataque, los comerciantes estaban expuestos a la posibilidad de perderlo todo, como dice M. J. Kister.[18] Por lo tanto, dicha relación con los pobres, no se debía a razones humanitarias, sino a interés personal. El propio Qur'ân al insistir en que hay que demostrar amor y generosidad, especialmente hacia los indigentes y los humildes, puede tomarse como una indicación de que estas virtudes estaban desapareciendo entre los qurayšíes.[19] Sin embargo, éstos crearon otros grupos sociales que no se basaban en lazos sanguíneos, sino en el interés común de proteger e incrementar su riqueza. La vasta red de alianzas de todas clases lo atestigua.[20] La *'Aṣabîyya* fue sustituida por una relación comercial.

17 Ver nota 8.

18 Art. cit., p. 123.

19 59,7 89; 17-20: "No honráis al huérfano, ni os incitáis los unos a los otros a alimentar al pobre, mientras os acabáis la herencia devorándola (toda) indiscriminadamente. *Y amáis la riqueza con excesivo amor";* también 107, 1-7, etc.

20 J. M. Kister, art. cit., pp. 113-122. R. Simon, "Hums et Ilâf", p. 231; H. Lammens, *La Mecque,* pp. 127-145. Este gran número de alianzas llamado por J. M. Kister "the

La administración política o civil de la ciudad también se vio afectada por la nueva visión de la vida. El gobierno de la Meca se encomendó a un consejo, *Malâ,* que parece ser un equivalente urbano del *Maŷlis* beduino. Las condiciones para pertenecer a él estaban determinadas por el prestigio de la inteligencia el *ḥilm* y los servicios prestados a la ciudad (es decir, las mismas cualidades que se requerían para integrar el *Maŷlis*). Pero además se necesitaba ser rico y haber obtenido éxito en los negocios, y sólo en segundo término, se debía estar conectado con una familia tradicionalmente noble.[21] Esta política parece confirmada por la participación, permitida por los quraysíes de extranjeros en los asuntos de la Meca debido al papel que habían desempeñado en el establecimiento del poder económico de la ciudad. Por ejemplo, a los Banû Tamîm se encomendó la *"ifâda"* (presidir la procesión de peregrinos) en la propia Meca, ya que la cooperación de los Tamîm contribuía a evitar que los quraysíes encontraran competencia en el mercado de 'Ukâz.[22] Esta práctica de los habi-

tribal Commomwelth", 'comunidad tribal' (art. cit., p. 113), sin duda preparó el camino al Islam.

21 "Ainsi", dice Lammens, "elle accueillira en son sein le plébéian millionaire, Ibn God'ân membre du modeste clan des Taim", *Ag.* VIII, 2-3, en *La Mecque,* p. 171 (175). A ello se debe que a los Omeyas y los B. Majzûm se los considere más frecuentemente componentes del Malâ'; Ya'qûbî, *Ta'rîj,* II, 6.

22 Ver M. J. Kister, "Mecca and Tamîn", p. 146. El control de 'Ukâẓ por los B. Tamîn, en su calidad de dirigentes *(a'imma)* y árbitros *(hukkâm)* es puesto en duda por R. Simon, "Hums et Ilâf". Según él, los de Qurays ganaron control sobre la ciudad-mercado después de derrotar a los B. Qays'Aylân y en particular a los B. Hawâzin en el ḥarb al-fiŷâr (590 d.c.), p. 215, nota 26.

tantes de la Meca llevó a la formación de un sistema oligárquico y a un notable grado de diferenciación de los estratos sociales, aumentando la separación entre los ricos y los pobres (los "Qurayš al-Zawâhir").[23]

Es probable que El "Dâr al-Nadwa", cuya fundación se atribuye a Quṣayy, no sólo tuviera carácter político, sino también religioso, como parece señalar el nombre de "'Abd al-Dâr" (hijo mayor de Quṣayy).[24] Servía para discutir asuntos más importantes, en especial algunas alianzas, y también allí se llevaban a cabo los ritos matrimoniales y la imposición del velo a las jóvenes. Otros asuntos ordinarios se discutían en el patio de la Ka'ba.[25] En cuanto al honor y los ideales de "murûwa", como la generosidad y la hospitalidad, disminuyeron y tomaron su lugar la preocupación egoísta por los propios intereses, la arrogancia *(is-*

23 A esta gente "de fuera" o "fuereña" compuesta de beduinos recientemente sedentarizados y de extranjeros, Lammens, *La Mecque,* p. 176, la llama "proletariado explotado por el hombre de empresa del Baṭḥâ' ".

24 Tab. I, 1073. Sin embargo, el término antepuesto "'abd" no siempre parece tener un tinte religioso. Ver Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-Asnâm,* 18,16: "No sé si los nombres acuñados con (el nombre) *'Abd* estén o no relacionados con los ídolos".

25 Ibn Hišâm, pp. 80 *ss.;* Tab. I, pp. 1095 *ss.,* al-Azraqî, p. 66. Ibn Durayd, *Ištiqâq,* p. 95: ("sólo para asuntos extraordinarios"). T. Fahd, *La Divination Arabe* (Legden, 1966), p. 123. Lammens, *La Mecque,* pp. 168 *ss. Ibid.,* p. 301 supone que originalmente era una especie de alojamiento para visitantes extranjeros. Y en "Le culte des Bétyles", p. 95 opina que podría ser la tumba de Quṣayy. R. Serjeant, *Haram and Hawṭah,* p. 53 se inclina a ver en la *nadwa,* supuestamente el "consejo de los de Qurayš", un lugar de reunión en un centro neutral para discutir disputas intertribales.

takbara), la autosuficiencia (istaganâ) y la mezquindad, como lo asevera a menudo el Qur'ân.[26] De la misma manera los Quaryš emplearon la religión para su provecho económico.

3. La institución tahammus

A pesar de que los de la tribu Quaryš no se atrevían, por lo menos explícitamente, a oponerse a la tradición o la religión o a cambiarlas, y en su lucha contra Muḥammad decían "seguir la *sunna* de sus padres",[27] sí trataron de darles una nueva orientación de acuerdo con sus propias metas. Esto puede verse en la institución del *Taḥammus.*

"No sé si fue antes o después del año del elefante cuando los quraysíes inventaron la idea del *taḥammus* y la llevaron a la práctica" dice Ibn Hišam,[28] pero al-Azraqî sitúa su institución después de la campaña de Abraha.[29] Según la descripción de estas fuentes, los ḥums, es decir, quienes practicaban el *taḥammus* se caracterizaban por "su celo religioso". Las privaciones voluntarias, llamadas por Ibn Hišâm "innovaciones sin justificación",

26 96, 6-7; 90, 4 y sig.; 9,75; 25,45. Los frecuentes llamados para demostrar agradecimiento a Dios: 16,16 y sig. 10-21; 30-45; etc. y el contenido del mensaje del Profeta en los primeros tiempos que insiste en el lado social. M. Watt, *Muhammad at Mecca,* p. 66-71.

27 Qur'ân, 2, 170; 43, 21-24.

28 Traducido por Guillaume, p. 87 *ss.*

29 *Ajbâr,* 122. Como confirmación de esa fecha, puede considerarse la relación interna que existía entre la *azora* al-Fîl y la *azora* Qurayš, que formaban una sola *azora* antes de la redacción oficial del Qur'ân. A. Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ân* (Leyden, 1937), p. 179.

consistían en no preparar o comer queso, ni beber leche o clarificar mantequilla durante el periodo del *"iḥrâm"*. Cuando estaban en estado de sacralización (ihrâm) no estaban dispuestos a entrar a tiendas de pelo de camello ni protegerse del sol excepto en tiendas de cuero.

Efectuaban el "wuqûf" en al-Muzdalifa en vez de hacerlo en 'Arafât, y durante el ḥaŷŷ se mantenían dentro de los límites del ḥaram. La gente que no pertenecía a los ḥums, los "ḥilla", cuando realizaban el *ḥaŷŷ* o la *'umra* tenía prohibido llevar cualquier alimento del exterior y debían efectuar el *ṭawâf* con la ropa de los Hums, de lo contrario debían ir desnudos o tirar después su ropa para que nadie más la pudiera usar. Estas dos últimas prescripciones fueron después abolidas por el Qur'ân.[30] Las restricciones que se autoimpusieron los ḥums, típicas del medio beduino, muestran, de hecho, su apego y amor por la Ka'ba y los tabús añadidos para los ḥilla indican, desde luego, que había presión de los ḥums para obligar a las otras tribus a que formaran parte de ellos. Puede verse una indicación similar en la política adoptada por los quraysíes al restringir el matrimonio de sus hijas a ciertas tribus.[31]

Algunas de las listas de los ḥums conservadas por los eruditos musulmanes presentan ciertas contradiciones en cuanto al número de tribus y cuales tribus los abarcaban. Sin embargo, el examen de estas listas muestra sin duda que entre los ḥums no sólo se contaba a los quraysíes, sino también a

30 2.189-199; 7,31-32. Se ofrecen mayores detalles acerca de sus ritos y de sus costumbres en Caetani, *Annali dell'Islam*, vol. I, pp. 148 *ss.* M. Watt, *EI²*, III, pp. 557 *ss.*, ŷâwâd'Alî, *Ta'rîj al-'Arab qabl al-Islâm*, V, p. 227.

31 J. Kister, art. cit., p. 158.

pueblos fuera de la Meca, y un hecho aún más significativo es que las tribus aliadas en la organización de los ḥums son de distinto origen y pertenecen a varias divisiones tribales.[32] Por lo tanto, debe corregirse la definición de C. van Arendonk: "Hums es el nombre que tradicionalmente se daba a los habitantes de la Meca cuando apareció Muḥammad..." [33] Examinando más a fondo el origen de algunas de estas tribus puede verse que vivían en distintas zonas de la península. Como ha demostrado J. M. Kister,[34] la tribu de los Taqîf habitaban el sudeste de la Meca, los de Kinâna al sur que dominaba la ruta Meca-Yemen, la de los 'Âmir b. Sa'ṣa'a del noroeste de la Meca, la de los Qudâ'a (Kalb) la parte del norte que dominaba la ruta comercial a Siria, la de los Yarbû' y Mâzin dominaban la ruta a al-Hîra y Persia. Obviamente la creación de los *ḥums* estaba destinada y ligada a las actividades comerciales de los habitantes de la Meca, de la misma manera como diferentes *îlâfs* que los quraysíes acordaban con un gran número de tribus.

Las metas económicas del *taḥammus* y de los *îlâfs* aparecen todavía más claras cuando se tiene en cuenta sus resultados prácticos: independencia y neutralidad de la Meca, seguridad e inviolabilidad del *ḥaram* de la Meca y de sus habitantes, condición primaria para la habitación permanente de la Meca y para la organización del comercio. El mismo Qur'ân subraya el hecho: "¿Que no han

32 Ver J. M. Kister, "Mecca and Tamîm", pp. 132-134. T. Fahd, *La Divination Arabe*, p. 125 y sigs. El propio Profeta pertenecía a los ḥums, Azraqî, *Ajbâr*, I, p. 124.

33 En *EI*[1] *s.v.* "ḥums", vol. II, p. 331. *EI*[2]... vol. III, pp. 577-578.

34 Art. cit., p. 134.

visto ellos que hemos hecho un *ḥaram* seguro (*'âmin*), mientras que a su alrededor los hombres son llevados a la fuerza?" (29, 67). Lo mismo en la azora "al-Fîl" y en la de "Qurayš". La inviolabilidad de que disfrutó de la Meca después de la institución de los *ḥums* no sólo quedó asegurada durante el periodo del *ḥaŷŷ*, sino durante todo el año dada la habilidad de los qurayšíes.[35] En vista de esta vinculación de los *ḥums* con los propósitos comerciales de los qurayšíes, no podemos considerarlos como las "familles clericales de la Mecque" como los llama A. Haldar siguiendo la opinión de H. Lammens.[36] Al mismo tiempo, el contexto económico de los *ḥums* había escapado, hasta hace muy poco, a la observación de los especialistas.[37]

35 Yaward 'Alî, *Ta'rîj al-'Arab qabl al-Islâm*, vol. V (Bagdad: 1956), p. 228, subraya el hecho de que la fidelidad al "taḥammus" era obligatoria durante todo el año y no sólo durante la peregrinación. M. Hamidullah, "al-îlâf", *Mélanges L. Massignon*, II, Inst. Fr. de Damas: 1957, p. 307 dice que contando los *ašhur ḥurum* (cuatro meses), la institución del Basl (Ibn Hišâm, 66) (ocho meses) y la institución del Nasî tenían "l'année toute entiere pour voyager á leur gré...". Sin embargo, había tribus o clanes que no sólo no pertenecían a los *ḥums*, como los "ḥilla", sino que además no reconocían la santidad del *ḥaram*. Esto llevó a una división de las tribus entre "muḥrimûn" que incluía a los ḥums y a los hilla aunque estos últimos tenían otros ritos durante el *iḥrâm* y el *ṭawâf* y los "muḥillûn", que no reconocían la santidad de la Meca ni respetaban los meses sagrados, sino que se escabullían en el *ḥaram* y allí asesinaban. Constituían un verdareo peligro para La Meca. Ver J. M. Kister, art. cit., pp. 141 *ss.*

36 A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala, 1945), 190; Lammens, "Le culte des Bétyles", p. 130.

37 R. Wellhausen, *Reste*, pp. 85 *ss.* Caetani, *Annali* I, pp. 148 *ss.* C. van Arendonk *EI*, 331; M. Watt, *EI²*, III pp. 577 *ss.*, consideran a los *ḥums* simplemente como una or-

Es muy posible que la idea de *ḥums* se derivara de la de *ḥaram*. Dado el continuo estado de guerra entre los beduinos, el *ḥaram* es casi una necesidad natural, como señala R. Serjeant.[38] Quien es miembro de una tribu requiere de una autoridad mayor que la suya y de alguien en quien confiar para que presida los arbitrajes tribales e imponga algunas sanciones con autoridad sobrenatural con el fin de hacer cumplir las medidas de seguridad en ocasiones como las peregrinaciones, mercados, arreglos de tregua, pagos del dinero de la sangre, etc. La institución de un *ḥaram*, por lo tanto puede derivar de la iniciativa de la propia tribu o de un santo u hombre sagrado que induce a algunas tribus a establecer acuerdos con él. La condición esencial para el funcionamiento correcto de un *ḥaram* es la de que las tribus lo reconozcan y se comprometan a respetarlo. Sin esto, no tendrá éxito. Gran parte de sus buenos resultados deben atribuirse a las cualidades personales y el prestigio del fundador, como sucede con el *sayyid* o cualquier otra autoridad entre los beduinos. Si la persona o personas que controlan el *ḥaram* han alcanzado pestigio entre las tribus que lo reconocen pueden entonces gobernar la confederación.[39]

En tiempos de Qušayy, la Meca ya era un *ḥa-*

ganización religiosa. T. Fahd, *La Divination Arabe*, pp. 125 *ss.*, aunque rechaza el punto de vista de Lammens de "familles cléricales de la Mecque" no les asigna un vínculo económico. Sólo recientemente, J. M. Kister, art. cit., pp. 132 *ss.*, y aún más R. Simon, "ḥums at îlâff", pp. 216 *ss.*, los han situado en su verdadero lugar al poner de manifiesto sus relaciones con el comercio.

[38] "Haram and Hawtah", pp. 42 *ss.*; "The saiyids", p. 15.

[39] R. Serjeant. "The saiyids", p. 15; "Haram and Hawṭah", p. 43.

ram,[40] aunque desde luego su influencia era muy restringida. La tarea de los quaryšíes por lo tanto, consistió en extender el reconocimiento del *ḥaram* al mayor número posible de tribus, siguiendo la política de Quṣayy que era de hacer de ella el único gran santuario de Arabia que opacara a los demás y afianzar la seguridad e inviolabilidad de la Meca, condición esencial para el desarrollo y crecimiento del comercio. La función de los ḥums, por ende, fue la de crear una unidad religiosa, primero entre los propios quraryšíes y después con las tribus que les resultaban importantes en sus empresas económicas.

Los habitantes de la Meca tenían la intención de alcanzar la dominación de la península no a través de la guerra, empresa muy audaz y peligrosa, sino mediante una maniobra más hábil, o sea, ocultando sus metas tras una confederación religiosa pacífica. La sutil diplomacia de los quraryšíes para tratar de alcanzar la unificación de los árabes por medio de una anfictionía religiosa preparó el surgimiento del Islam, pero muestra al mismo tiempo muy claramente cómo en una sociedad determinada pueden ocurrir muchos cambios según las metas que elija.

Puesto que la acumulación de riquezas era el ideal supremo de la tribu Quaryš, la estructura política y social, los valores tradicionales e inclusive la religión se vieron afectados y sujetos a esta meta. Es por esto que la sociedad mequí puede llamarse con toda verdad "humanismo materialista".

40 Ibn Hišâm, p. 80. Su institución como ḥaram puede remontarse hasta Amr b. Luḥayy quien según Ibn al-Kalbî, fue uno de los que introdujeron el culto de los ídolos en la Ka'ba, llamándolo expresamente *kâhin: Kitâb al-Asnâm*, pp. 8, 33, 12 *ss.*

La sociedad de la Meca se ganó la desaprobación y el desprecio de muchas de las tribus beduinas y quizás fue el motivo del surgimiento de reformadores, quienes, individualmente o en grupo, trataron de cambiar esta situación. Así, por ejemplo, están los hunafâ, entre los cuales el Profeta contaba a Ibrâhîm y a quien después enlazó con su mensaje. Sin embargo, muchos de estos reformadores, especialmente los individuales, no son bien conocidos.[41] En todo caso, fracasaron sus intentos, hasta que apareció Muḥammad y realizó con éxito su misión.

4. La sociedad tradicional

La sociedad de la Meca posee las mismas características básicas que la sociedad beduina, por lo cual debe clasificársela como sociedad de "dominación tradicional", como se describe en nuestro capítulo I, parte 4. Sin embargo, en la organización de la Meca puede observarse un mayor progreso en la

41 En el caso de Musaylima, tal como lo analiza D. F. Eickelman, "Mussaylima, an approach to the social anthorpology of the 7 th centruy Arabia", McGill University, tesis de maestría, 1967, y en *JESHO,* X (1967), 17-52, puede verse una reacción contra el intento de los quraysíes de unificación y dominación de la península, lograda posteriormente en tiempos islámicos. El autor llama al proceso "movimiento de revitalización", es decir, se trataría de un retorno a las pautas tradicionales de las relaciones intertribales y a la sociedad basada en el parentesco como reacción en particular a la *umma* de Muḥammad; ver en especial pp. 50 *ss.* Ver también Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-Asnâm,* p. 28, 16 *ss.*: "Cierto hombre de Yuhayna llamado 'Abd al-Dâr b. Hudayb, dijo una vez a su pueblo: 'Venid a construir un santuario *(bayt)* con el que podamos rivalizar con la Ka'ba y podamos así atraer a muchos de los árabes'."

creación de nuevas funciones administrativas. Como consecuencia de la sedentarización y principalmente de sus empresas comerciales, se vieron obligados a instituir un aparato casi administrativo para poder asegurar el funcionamiento correcto de sus actividades comerciales.

Organizaron una especie de guardia militar (formada principalmente por los *Aḥâbîš*) para proteger sus caravanas y quizás también para mantener el orden dentro de la ciudad misma, donde se llevaban a cabo muchas operaciones monetarias y a la cual afluían de visita muchos extranjeros. Tenían un servicio normal de informantes cuya función era la de traer constantemente noticias del éxito o del fracaso de las caravanas comerciales, y que por lo tanto recibían el nombre de *Nuḏur-bušarâ*.[42] N. P. Coussin de Perceval también menciona la creación de una "espèce de magistrature criminelle", llamada *diyat*, y la *jazîna* o administración financiera.[43] Además, estaban los ḥums cuyas reformas, disfrazadas por el celo religioso de donde el calificativo de "innovaciones sin justificación" que les da Ibn Hišâm,[44] es decir contra la inviolabilidad e inalterabilidad de la tradición sagrada, era en realidad un claro intento de institucionalizar y sistematizar su tradición.

M. Weber llama "orden legal", a la institución de nuevas funciones como las mencionadas, y difiere del "orden convencional", como el de sociedad beduina en que posee "personal especializado para poner por obra el poder coercitivo (maquinaria de ejecución de disposiciones que no tiene el orden

42 *Tabaqât*, II, 64, citado por Lemmens, *La Mecque*, p. 272.

43 *Essai*, I, p. 274.

44 *Sîra*, p. 128.

convencional". Observa Weber, que en muchos sistemas de autoridad ha existido un orden legal, y que no es idéntico a la dominación legal.[45] En la Meca advertimos la ausencia de profesionales del sacerdocio, la policía y la judicatura, pero su orientación hacia el orden legal es clara.

Por otro lado, la transmisión de la autoridad, su influencia y su poder son idénticos a las prácticas usuales de los beduinos. Por lo tanto, a su muerte, Quṣayy dejó en herencia a su hijo mayor 'Abd al-Dâr todas las funciones religiosas que había creado la Hiŷâba, Rifâda, Liwâ', Siqâya y Dâr al-Nadwa) fundándose en que sus otros hijos "tenían más reputación y fuerza que él".[46] Después de la muerte de 'Abd al-Dâr, sus hijos heredaron las mismas funciones, pero los hijos de 'Abd Manâf, especialmente 'Abd al Sams y Hâšim, se pusieron de acuerdo para asumir los derechos que detentaban los hijos de 'Abd al-Dâr, considerando que tenían "más derecho a ellos, debido a su superioridad y la posición que ocupaban entre la gente". Esta lucha por el poder y el derecho de ejercer la autoridad sobre la base de la "superioridad y mejor posición" sigue los mismos principios que establecen la autoridad entre los beduinos. Además, demuestra que el poseer una función religiosa ya no constituía la base de la autoridad. En otras palabras, para aquel entonces ya se había alcanzado una división de funciones. Después de esta lucha, los cargos de la "Rifâda" y la "Siqâya" pasaron a Hâšim. Sorprende que estos cargos no pasaran a 'Abd al-Sams, que era mayor que Hâšim, hecho que demuestra que la posición e influencia personal de Hâšim eran mayores que las de su her-

45 *Law*, p. 27.
46 Ibn Hišâm, pp. 83-85.

mano. Después de la muerte de Hâšim, su hermano Al-Muṭṭalib asumió estas funciones y sólo a su muerte pasaron a Abd al-Muṭṭalib, hijo de Hâšim.

Ya para entonces, la posición y riqueza de los Banû 'Abd al-Sams se habían vuelto mayores y, en conecuencia, también su influencia. Empezaron a impugnar la autoridad de 'Abd al-Muṭṭalib, como se ve en la disputa acerca de los derechos sobre el pozo de Zamzam, que tuvo que decidirse recurriendo a una Kâhina.[47] Pese a esto, los Banû Hâšhim continuaron a la cabeza de los quraysíes hasta la campaña de Abraha. En efecto cuando Abraha mandó emisarios a la Meca con instrucciones de indagar quién era su notable principal, se le respondió que Abd al-Muṭṭalib era el jeque de los Qurayš.[48]

Después de la muerte de Abd al-Muṭṭalib, los Banû Hâšim, cuya riqueza había menguado considerablemente, dejaron de ser quienes dirigían la Meca, aunque retuvieron sus funciones religiosas hasta el surgimiento del Islam. La dirección de la Meca fue tomada por los Banû Abd al-Sams, en especial los Omeyas, quienes más que por su riqueza, se volvieron famosos por su *ḥilm* y extraordinario sentido político. En tiempos del surgimiento de Islam, Abû Sufyân, quien heredó de su padre, Harb b. Umayya, la "qiyâda" o cargo de comandante militar, aparece según el testimonio de la Sîra como *"sayyid* y *kabîr* de los quraysíes". Fue él quien organizó el rescate de Badr, y la expedición a Uhud para la cual llevó a al-Lât y al-'Uzza.[49]

47 Ibn Hišâm, p. 92.

48 Ibn Hišâm, p. 33.

49 Tab. I, pp. 1464; 1542 *ss.;* Lammens, *La Mecque,* p. 165. La posesión de las deidades tribales, guardadas en una

Este nuevo cambio de autoridad es también muy significativo, pues revela una vez más que la base de la autoridad eran el prestigio personal y la riqueza, independientemente de toda conexión con cargos religiosos. No existen pruebas de que los omeyas hubieran tratado de privar de sus cargos religiosos a los Banû al-Dâr o a los Banû Hâšim. Con la victoria militar del Profeta sobre la Meca, la autoridad suprema pasó de nuevo a un miembro de los banû Hâšim, pero sólo hasta su muerte y además bajo condiciones diferentes y en una sociedad cuya organización social, por lo menos en teoría, se fundaba en una base religiosa.

Podemos concluir, entonces, que tanto la sociedad beduina como la de la Meca pueden clasificarse dentro de las que predominantemente son de "dominación tradicional", y, además, que a pesar del gran número de *îlâfs* contraídos por la Meca, y de los esfuerzos de los ḥums por unificar y sistematizar las actividades religiosas, la construcción de una Arabia unificada como poder político fuerte estaba sólo en embrión.

tienda ritual especial, la *qubba,* es el símbolo de la autoridad, como veremos más adelante. Ver capítulo III, parte 4.

III. ORGANIZACIÓN RELIGIOSA DE LA ARABIA PREISLÁMICA

Hasta donde sabemos, los árabes preislámicos no tenían un sistema de creencias; más bien las prácticas y las instituciones, eran la esencia de su religión, es decir estaban en la etapa anterior a lo que Max Weber llama "racionalización de la vida religiosa". La religión, como la política y la estructura social, era parte de la tradición oral transmitida de padre a hijo. Creer no era obligatorio ni meritorio; lo único importante era la ejecución de los actos prescritos por la tradición religiosa. No había creencias de las que se derivaran las prácticas, sino que precedían a toda teoría doctrinal.

La "racionalización de la vida religiosa" [1] trasciende los ritos y prácticas para obtener buena fortuna e incluye una concepción sistemática de la relación del hombre con lo divino y una ética religiosa basada obviamente en un concepto ético de la divinidad. Estas concepciones sistemáticas están ausentes cuando el culto se lleva a cabo sin sacerdocio establecido, o cuando predominan los magos y donde no existe el culto regular (atado a normas definidas y celebrado en lugares y épocas específicos).

En estas condiciones las ideas religiosas tienden

1 Ver M. Weber, *Grundriss del Sozial-ökonomik* III Abteilung, *Wirtschaft und Gessellschaft* (Tubinga², 1925), pp. 227 *ss.*, "Die Entstehung der Religiönen. Ursprüngliche Diesseitigkeit religiösen Handelns".

a hacer sagradas y por lo tanto, inalterables a todas las prácticas tradicionales.

La plena elaboración de dicha racionalización, que contrasta con esta santificación de la tradición, ocurre sólo donde el cuerpo sacerdotal o grupos similares han establecido con éxito un estatus ético y una posición de poder. Por otra parte, esta racionalización se encuentra generalmente en conjunción con el desarrollo de asentamientos de tipo urbano, puesto que grupos sociales distintos conforme a su modo de vida e intereses materiales, dan origen a propensiones y creencias religiosas distintas.[2] El surgimiento de estos grupos, así como su influencia y situación cambiante en la sociedad son una clave para entender las repercusiones y el desarrollo de la idea religiosa en la sociedad.

En el caso de la Arabia preislámica advertimos la ausencia de un cuerpo profesional y calificado

2 El hombre ordinario es influido por la religión debido más a sus esperanzas mundanas que porque tenga alguna preocupación por las grandes ideas religiosas *(Ibid.,* p. 227). Por lo tanto, debe establecerse una distinción entre los grupos que dependen del comercio, las artesanías o la industria y los que dependen de la agrictultura. Las ocupaciones comerciales o industriales existen en condiciones, en gran medida de relativa enajenación de los procesos de la naturaleza. Al contrario, como dice M. Weber: "Das Los des Bauern ist so stark Naturgebunden, so sehr von organischen Prozessen und Naturereignissen abhängig und auch ökonomisch aus sich heraus so wenig auf rationale Systematisierung eingestellt..." *(Ibid.,* p. 267). Estos procesos se convierten en un problema y en un misterio precisamente cuando ya no se les da por sentados. Surgen preguntas racionalistas acerca del "significado" de la existencia en un más allá, y ellas conducen hacia las especulaciones religiosas. En la vida agrícola, en donde los fenómenos naturales como la lluvia son esenciales para una buena cosecha, el hombre trata de controlarlos por medio de manipulaciones "mágicas".

de sacerdotes y el imperio de la adivinación y la magia que ejercían profesionales independientes empleados de vez en cuando por individuos. Quizás estemos ante el comienzo de una sistematización religiosa llevada a cabo por varios profetas y Hanîfs, quienes, como los profetas de Israel, propagaban una nueva perspectiva religiosa que se hallaba al margen de las autoridades oficiales y en pugna con ellas, a la vez que caía fuera de la religión oficial, oponiéndosele.

Al examinar el lugar y el papel de la religión en la sociedad "tradicional" de Arabia preislámica, deseamos analizar cuatro puntos: 1. Las creencias religiosas, en particular el concepto de Dios y Su autoridad; 2. los funcionarios religiosos; 3. la influencia de la religión en la sociedad; y 4. la religión como rigen del derecho y la autoridad.

1. Las creencias religiosas preislámicas

La religión preislámica ha sido analizada y explicada de muchas maneras diferentes. Se le ha interpretado como fetichismo (culto a las piedras), animismo (culto a espíritus colectivos y anónimos, como los ŷinn), manismo (culto a los antepasados), totemismo, religión astral y monoteísmo puro.[3]

3 Ver Henninger, "La Religion Bédouine", pp. 115-119, quien examina estas teorías. La falta de documentos hace muy difícil la tarea de reconstruir la religión preislámica. No sin razón Wellhausen tituló su libro *"Reste Arabischen Heidentums"*. Ni siquiera el descubrimiento del *Kitâb al-Asnâm* ha simplificado la tarea. A veces ayudan las inscripciones, pero son mejores como fuentes acerca de Arabia del Sur. Además de los estudios clásicos de Wellhausen, *Reste Arabischen Heidentums,* Smith, *The Religion of the Semites*

En vista de la escasa información, trataremos sólo los rasgos más relevantes a la luz de hechos bien conocidos.

Constatamos ante todo, que era una religión politeísta. Los árabes preislámicos adoraban a un gran número de deidades a las que correspondían innumerables ídolos.[4] Muchas de estas deidades se conocen tan sólo por nombres llamados "teóforos" y su naturaleza y cualidades son muy vagos o simplemente se ignoran. Algunos se remontan a tiempos muy lejanos, a la época de Noé como dice el Qur'ân, con lo que quizá quiere indicar el carácte bastante desconocido de estos dioses.[5]

(Nueva York, 1956), las reseñas de Nöldeke a estas dos obras en *ZDMG,* XL (1886), pp. 148-187; Id., en *ZDMG,* XLI (1887), pp. 707-726; Id., el excelente artículo "Arabs" en *ERE* I, 659-675, como especialmente útiles las obras de E. Dhorme, "La Religión primitive des Sémites"; "A propos d'un ouvrage récent", en *RHR,* CXXVIII (1944), 5-27; Id., "Les Religions Arabes préislamiques d'après une publication récente" en *RHR,* CXXXIII (1947-48), 34-48. Id., *La Religion des Hébreux nomades,* Tesis (París: Lettres, 1937), para un estudio de religión comparada. Merece recordarse el reciente artículo de J. Henninger ya citado ("La Religión Bédouine") que contiene mucha información bibliográfica. Los dos libros de T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale á la veille de l'Hégire* (París, 1968), y *La Divination Arabe* (Leiden, 1966), que tratan un gran número de temas, pueden ser consultados con buenos resultados, aunque a veces dan la impresión de ser eclécticos sin hacer las necesarias críticas. Dan una abundante bibliografía.

4 Cuando Muhammad resultó victorioso, había 360 ídolos en la Kaba, Ibn al-Atîr, II, p. 192, Azraqî, p. 75, Wellhausen, *Reste,* p. 72. Este gran número (obviamente exagerado) podría explicarse como resultado de los *îlâfs* y de la anfectionía religiosa promovida por los *ḥums.* Ver también R. Smith, *Religion,* p. 38 *s.*

5 *Qur'ân,* 71,22 *s.; Kitâb al-Aṣnâm* (Linken-Rosenberger), 33, 1 *ss.* Para las listas de dioses y de los nombres teóforos,

Es posible afirmar el carácter astral de ciertas deidades, como al-Lât y al-'Uzzâ, y en el Qur'ân encontramos ciertos indicios de esto. Por ejemplo, en la historia de Ibrâhîm, azora 6, 74-78, encontramos lo siguiente: "Cuando vio la estrella dijo: ¿Es este mi Señor?" Se encuentran ejemplos similares en otros pasajes.[6]

Asimismo concebían al universo poblado de seres más o menos impersonales (ŷinn), pero éstos se relacionaban más con la adivinación y la magia que con los objetos de un culto propiamente dicho. Los antepasados ocupaban una posición central en la vida del árabe preislámico. Sin embargo, en lugar de recibir un culto religioso en sentido estricto eran objeto de una profunda veneración y fuente de orgullo y gloria para la tribu, especialmente los grandes héroes.[7]

El árabe no tenía un panteón organizado, sino más bien cada tribu adoraba independientemente a su o a sus propios dioses. Sin embargo, podemos conjeturar que en la Meca, las actividades diplomáticas y religiosas de los ḥums estaban destinadas

ver J. Wellhausen, *Reste,* pp. 1-4 y 13-68. T. Nöldeke, *ZDMG,* XLI (1887), pp. 124 *ss.* Id., "Arabs" en *ERE,* vol. I, pp. 660-664. T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie Centrale,* 44-101.

6 *Qur'ân,* 15, 15-18; 24-34; 37,6; 53-50. Según L. Krehl, *Die Religion der vorislamischen Arabern* (Leipzig, 1863), p. 24, Los Banû Juzâ'a adoraban a Sirio.

7 Ibn al-Kalbî da algunas indicaciones acerca del culto a los antepasados *(Kitâb al-Asnâm,* pp. 31,14-32,7), pero no parece correcto hablar de un verdadero culto, excepto quizás en algunos casos específicos. Las obligaciones para con ellos aparecen más bien como continuación de los lazos sanguíneos que subsistían aún después de la muerte, como en el caso de la venganza. Construían una qubba en la tumba de los hombres importantes y santos y quedaba convertida en lugar de asilo.

a alcanzar un alto grado de unificación religiosa. Podría aceptarse con reservas que la supremacía económica y comercial de los quraysíes acarreó la imposición de sus creencias y ritos como "religión nacional", como supone J. Chelhod.[8] Pero es muy difícil probar su afirmación de que el nombre "Allâh", contracción de Al-Ilâh (la deidad), designaba sólo una fuerza impersonal y difusa cuyos atributos se han tomado de los atributos de los otros dioses.[9] Allâh era el ser Supremo, el "Creador del Mundo", el "Dador de lluvia" y el "Señor de la Ka'ba". Los juramentos más solemnes se hacían en Su nombre y a veces Él era el único Dios en un tipo de "monoteísmo temporal".[10] Sin embargo, la mayor parte del tiempo no se le veía como único relegándosele a una posición inferior en el culto y en la vida diaria. Empero, ni este Dios supremo, ni los demás dioses y diosas tenían poder y control absolutos sobre todas las cosas. No se les concebía como legisladores que a través de sus mandamientos ordenaran y gobernaran el universo y sus fuerzas. No eran los "Amos de los Mundos", ni los "Amos de la historia"; más bien eran dioses locales con poder limitado a su territorio sagrado y a sus adoradores. Más se esperaba de los dioses un

8 *Introduction á la sociologie de l'Islam,* pp. 118-125, especialmente, pp. 120-122.

9 Ver J. Henninger, "Le sacrifice chez les Arabes", *Ethnos,* XIII (1948), p. 13 *s.* Id., Deux études récentes", *Anthropos* LVIII (1963), p. 453. Ya antes del Islam, Allah era el Dios original y común de los semitas, y quizás el único, ver W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster, 1940), vol. I, pp. 670-674. C. Brockelmann, "Allah und die Götzen, der Ursprung des Islamischen Monotheismus", *Arch. f Rel. Wiss,* XXI (1922), pp. 99-121.

10 Ver T. Izutsu, *God and Man in the Koran* (Tokio, 1964), p. 120.

apoyo moral que una intervención extraordinaria en los acontecimientos humanos. Era cosa de los hombres arreglar sus asuntos cotidianos.[11] Desde el punto de vista de la ŷâhiliyya, la hora de la muerte, la subsistencia, la alegría o miseria en este mundo y el sexo de un hijo estaban bajo el control del "Destino", "dahr", en cierto sentido superior al propio Allâh, porque una vez que Allâh ha creado al hombre lo pone en manos de este amo más poderoso que lo oprime hasta la muerte. Se le concebía como a un "tirano despiadado", como una fuerza semipersonal que traía toda clase de miserias y desgracias al hombre, y contra la cual nada se podía.[12]

Además, a los dioses no se les concebía como absolutamente "justos", esto es, no hacían cumplir la justicia, o, en otras palabras, carecían de carácter "ético". Por esto la relación entre el hombre y el dios no puede concebirse como ética y, en consecuencia, la "racionalización de la vida religiosa" estaba muy lejana. Esta "racionalización", en contraste a la inmutabilidad de la tradición, desarrolla gradualmente el carácter ético de la deidad, según el cual el orden de la naturaleza y la sociedad está bajo la protección del dios y los que lo violen serán castigados. Es una sustitución de las ideas mágicas del mal (harâm-Tabú) por una ética religiosa. La desgracia no resulta de una falla del poder de su dios, sino de su ira motivada por una violación del hombre.

Por lo tanto, la relación predominante entre el hombre y el dios en la ŷâhiliyya estaba en la etapa

11 R. Smith, *The Religion of the Semites*, pp. 91 *ss.*

12 Ver T. Izutsu, *Ibid.*, p. 124 ver también el capítulo I, nota 26.

preracional o preética, o sea, en la esfera de la magia, como puede verse también en el papel y la función de las personas que actuaban como intermediarios entre el dios y el hombre. Una de las cosas que pueden ayudarnos a entender la concepción de Dios y especialmente la relación entre el dios y el hombre es el puente que los une, el sacrificio. Debido a que la discusión acerca del sacrificio es muy compleja, sólo intentaremos discernir la manera en que se concebía su funcionamiento. No existe una definición comúnmente aceptada del sacrificio,[13] pero sus elementos básicos son: La presentación de una ofrenda a un Ser Superior; la destrucción de dicha ofrenda es frecuente aunque no esencial al sacrificio; en este caso, pasa a ser víctima; una comida en común con la deidad, también frecuente pero no esencial, que tiene el fin de crear la comunión con la deidad. Los elementos mágicos han influido en ciertos ritos del sacrificio árabe, pero es dudoso que el sacrificio como tal se derive de una acción mágica impersonal. Así, Henninger [14] da la siguiente definición: "La oblación de un objeto visible (a menudo simbolizada y realizada por la destrucción de éste que se hace a un ser Sobrehumano, para reconocer su supremacía, para ganar sus favores y para establecer con él una relación más estrecha (a menudo mediante una comida sacrificatoria)." El mérito de J. Chelhod ha consistido en haber hecho hincapié en que la oblación es la parte principal del sacrificio, elemento que a veces se a pasado por alto.[15] Dejando de lado su

13 Ver Chelhod, *Le Sacrifice chez les Arabes,* pp. 15-27, donde trata algunos de ellos. Henninger, "Le Sacrifice", p. 14-16.

14 J. Henninger, "Le Sacrifice", p. 16.

15 Por ejemplo R. Smith, que concibe el sacrificio como

insistencia en el "carácter mágico de la sangre", que lo lleva a ver en la destrucción de la víctima la parte esencial del sacrificio [16] y su teoría del "sacré impersonnel" a quien se ofrece para conservar el equilibrio del Universo,[17] debemos reconocer que tiene toda la razón cuando afirma que aun en el caso de la hospitalidad la comida en común no es esencial para establecer una comunión entre el donador y el huésped.[18] De la misma manera, la comunión con la deidad no se logra con la comida sacrificatoria sino con el presente mismo. La donación de algo, que simboliza la donación del propio donador, tiene por sí sola el poder de relacionar y unir a la persona que recibe y acepta la donación con la persona que la da.

Podemos decir que los árabes empleaban con respecto a los dioses el mismo procedimiento usual entre los hombres. La generosidad y la hospitalidad, hechas a menudo en forma exagerada, eran cualidades practicadas especialmente por los jefes

un acto de comunión con la deidad a través de una comida sacrificatoria y en conexión con el totemismo; *The Relegion,* pp. 217 *ss.*

16 En *Sacrifice,* se rechaza a veces el "pouvoir magique du sang", p. 192; pero vuelve a él, *Ibid.,* pp. 21, 59. 106-166. 124 insistiendo en considerar la necesidad de destruir a la víctima como elemento esencial del sacrificio *Ibid.,* pp. 16, 19-20, 126 *ss.,* 134, de aquí que haya tenido que conciliar esta idea con la del sacrificio sin sangre por medio de un "tour de force", *Ibid.,* p. 144. También insiste demasiado en la expiación.

17 *Le Sacrifice,* p. 192, donde se interpreta el sacrificio como "ciclo cósmico de la energía creativa, de donde pasa a través de las criaturas para volver de nuevo a su origen". La idea del equilibrio del universo está mejor fundada en lo que concierne a los asentamientos agrícolas. Ver Henninger, "Deux études", pp. 459-464.

18 *Ibid.,* p. 185.

que procuraban ganar súbditos fieles a través de ellas. Un presente, en efecto, coloca en una posición inferior a la persona que lo recibe y en estado de obligación hacia el donador. De esta manera, una vez que el sacrificio ha sido ofrecido y supuestamente ha sido aceptado por un dios, no puede comportarse como enemigo y ni siquiera ser indiferente sin "deshonrarse". De nuevo encontramos el concepto clave del "honor" de la "ética del guerrero" en una posición central en las relaciones entre el dios y el hombre, y podemos ver cómo influyeron en la religión los "valores ideales". Mientras que en otras religiones la fuerza que obliga al dios en un sacrificio es la "fuerza mágica" que se atribuye a la sangre, quizás en el sacrificio árabe fuera más importante el concepto del "honor".

2. Funcionarios religiosos de la Arabia preislámica

Se observa un paralelismo entre la inexistencia de una autoridad civil instituida, y la ausencia de funcionarios religiosos y semirreligiosos que representaran un liderazgo religioso constituido. Actuaban principalmente por iniciativa privada, de allí que no exista una distinción clara entre los diferentes funcionarios religiosos ni entre los distintos cargos religiosos. De hecho, los distintos nombres que emplean las fuentes árabes para distinguir estas personas *kâhin, sâdin, afkal, hâzî, 'arrâf, dû-'ilâh, hâŷib, sâḥr* muestran que compartían muchos atributos comunes y por lo tanto es muy difícil establecer una diferencia clara entre ellas.[19]

[19] Hasta a los estudiosos árabes les resultó difícil distinguir con claridad entre ellos, ver T. Fahd, *La Divination,*

Entre los que se conocen mejor están los *kuhhân* (plural de *Kâhin*). No es claro el origen del término "kâhin", ya que los Kuhhân en su historia antigua eran a veces vistos como sacerdotes en el "sentido pleno de la palabra", como el término hebreo "Kôhen".[20] Sin embargo el procedimiento de que se servían en sus acciones y la influencia que ejercían en la sociedad se puede determinar con bastante precisión.

Derivaban su conocimiento mántico de la inspiración extática, cuya fuente era un "ŷinn" o "šaytân" que recibía diferentes nombres como: *tâbi'*, *sâhib*, *mawlá* o *walî* (compañero, camarada, amigo, espíritu familiar).[21] Usaban el saŷ' o prosa rimada, norma en todas las formas de adivinación, a menudo un lenguaje muy ambiguo y oscuro acompañado de acciones simbólicas e impresionantes (juramentos por la tierra, la luna, las estrellas, el sol, la luz y las tinieblas, etc.).[22] Sin embargo, no experimentaban una inspiración conti-

p. 94, 110. Es posible que estos nombres diferentes indiquen un alto grado de especialización así como una práctica mágica y adivinatoria muy extendida. Ver Haldar *Associations*, p. 179.

20 Nöldeke, artículo "Arabs", en *ERE* I, p. 667; Wellhausen, *Reste*, p. 134, "Es finden sich Kahine, die in Wahrheit Priester Sind." Haldar, *Associations*, p. 163 tenía la misma opinión. Por la posición contraria está A. Fischer, s.v. *SEI*, p. 207. Según T. Fahd, *La Divination*, p. 94, en el *kâhin* pueden encontrarse "traces d'un véritable sacerdoce". Ver también W. F. Albright, *From the stone age to Christianity* (Baltimore, 1940), pp. 18 *ss.* Solía haber mujeres que desempeñaban frecuentemente el cargo y se las designaban con el femenino *kâhina;* ver Ibn Hišâm, pp. 92, 98 *ss.*

21 A. Fischer, *SEI*, p. 207.

22 Wellhausen, *Reste*, p. 135; A. Fischer, art. cit., p. 207. Ver casos de juramentos en Mas'ûdi, III, pp. 287 *ss.*, *Ag.* XI pp. 161 *ss.* Por esto se les comparó con el Profeta.

nua, sino que quedaban "poseídos" de vez en cuando. En este aspecto, tienen gran parecido con los poetas *šu'arâ,* cuya inspiración provenía de la misma fuente. Es seguro que en una etapa anterior fueron muy semejantes, como sospecha I. Goldziher.[23] Por ejemplo, se consultaba por igual a los poetas y a los *kâhins* antes de una migración o una guerra.[24] Más tarde, sin embargo, la función del poeta en la guerra consistió en desanimar al enemigo echando maldiciones con el propósito de herirlo con la fuerza mágica atribuida por los semitas a la palabra.[25]

En cuanto a la influencia de los *kuhhân* sobre la sociedad, podemos decir que nadie más alcanzó su mismo nivel. Se les consultaba acerca de toda clase de asuntos, tanto privados como públicos, y a veces descendían a la escala inferior de la adivinación.[26] Recibían honorarios por su trabajo.

La presencia de un *kâhin* era de especial importancia durante las guerras o algazúas, las que a menudo dirigía en persona.[27] Se le llevaba todo tipo de disputas y sus decisiones eran consideradas como una especie de juicio divino lo que por lo tanto, contribuía a que se las aceptara con más facilidad, que las del árbitro común y corriente, es decir, era muy semejante al *ḥakam* pero superior a él prefi-

23 *Abhandlungen zur arabischen Philologie,* I Parte (Leyden, 1896), p. 17.

24 *Ag.* IX, 157; XIX, 95. Ver I. Goldziher, *Abhandlungen,* I, p. 20.

25 I. Goldziher, *Abhandlungen,* I, p. 27 *ss.*

26 Mas'ûdî, III, p. 352.

27 *Ag.* XV, p. 73; XIX p. 79 *ss.* VIII, p. 65 *ss.* Haldar, *Associations,* p. 200. 4. T. Fahd, *La Divination,* p. 119 *ss. Ag.* 15, p. 76: Amr b. Yuayd, *kâhin-sayyid* de los de Rabîa, conocido como al-Afkal y también como el *kâhin-Fâris,* que murió en batalla.

riéndoselo por el origen sobrenatural de su conocimiento. Algunos adquirieron una forma y una influencia que traspasaban los límites de su propia tribu. Eran tan importantes, que cada tribu debía tener su propio *kâhin,* además de su *šâ'ir* (poeta) y *jatîb* (orador). Los *kuhhân* al margen de su origen, procedieran de estratos altos o bajos, pertenecían a los dirigentes o a la aristocracia intelectual de la tribu.

Sin embargo, su influencia estaba limitada a decisiones prácticas que no abarcaban la esfera cultural ni complementaban los valores ideales o morales. Por lo que sabemos, no hay pruebas de que los *kuhhân* u otras personas similares fueran reclutadas de corporaciones culturales o parecidas. Como el *ḥakam,* actuaban de manera personal, basados en una especie de don o carisma individual. De allí que el "kâhinato" no fuera un cargo hereditario. Por eso no puede aceptarse la teoría de Haldar,[28] quien postula que el cargo era hereditario y que sus titulares eran reclutados del seno de organizaciones religiosas. Inclusive J. Wellhausen,[29] que los llama "Priester", niega la existencia de tales organizaciones. La ausencia de estas asociaciones corresponde a las condiciones de la vida de los beduinos y otros pueblos nómadas semejantes.[30] Ni siquiera el *sâdin* o el *hâŷib* a quienes se encargaba de la custodia de un determinado santuario estaban organizados en algún tipo de corporación religiosa ni puede dárseles el título de "sacerdotes". Eran familias que se encargaban hereditaria-

28 *Associations,* p. 190.

29 "Der Priester ist nicht Mitglied eines Collegiums", *Reste,* p. 130.

30 Henninger, "La Religion Bédouine préislamique", p. 137 y nota 92.

mente de custodiar el santuario, casa o algo semejante, cuando había algo que cuidar, y que a menudo permanecían en ese lugar aunque su tribu fuera expulsada y viniera otra a controlar el santuario.[31] Sin embargo, estas familias eran mutuamente independientes y se dice que nunca constituyeron una jerarquía sacerdotal. Sigue siendo motivo de controversia el saber si eran simples custodias o eran también poseedores del santuario o de los ídolos.[32]

Aparte de custodiar el santuario, el cargo de *sâdin* se limitaba a la precedencia en el acto de sortear las flechas ante el dios. Tampoco efectuaba los sacrificios, ya que cualquiera, con la excepción de las mujeres, podía realizarlos.[33] Pro-

31 Ibn Hišâm, pp. 55 *ss.*, menciona a los Banû Saybân como los *sadâna* de al-Uzzâ, en Najla; los Banû Muattib de Taqîf, como los de al-Lât en Tâ'if; los Banû Abd al-Dâr en la Meca. *Id.*, p. 83. Ibn al-Kalbî, *Kitâb al-Aṣnâm*, menciona a Amr b. Luḥayy, quien después de la expulsión de los ŷurhûm tomó la *sadâna* para sí (pp. 5, 13; 33, 147). Los Banû Umâma de los Banû Bagîla, *sadâna* de Dû al-Jalasa (p. 22,6); los Banû Juzâ'i de los Muzaina Sadâna de Nuhm (p. 25,3), a Amr y sus descendientes como *sadâna* de Wadd (p. 34,7 *ss.*) y a los Banû Baulân como *sadâna* de Al-Fals (p. 37,7).

32 Wellhausen, *Reste*, p. 130, siguiendo a Ibn Hišâm p. 303, es rebatido por Lammens, "Le culte des Bétyles", p. 69, según él, los nobles (ašrâf) son guardianes del ídolo y de su qubbah.

33 Wellhausen, *Reste*, p. 55. 115. Henninger, "Ist ders Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?", en *Anthropos* L (1955), p. 119 dice: "In Nord und Zentralarabien war die allgemeine Regel dass jeder Mann sein Opfertier selbst schlachten konnte". Haldar, *Associations*, p. 169. Henninger, "La Religion Bédouine", p. 137, contra Chelhod, *Le Sacrifice*, p. 169, quien basado en argumentos etimológicos asegura que el *sâdin* efectuaba los sacrificios.

bablemente, en algunos casos los *sadâna* (plural de *sâdin*) decían los oráculos, como los *kuhhân*,[34] aunque no generalmente. Tampoco ejercían actividad cultural alguna, a diferencia del *kôhen* hebreo, quien además de anunciar los oráculos, y realizar los sacrificios, enseñaba la Tora. No parece apropiado llamarlos sacerdotes verdaderos. La formación de un estatus sacerdotal tuvo entre los semitas una aparición tardía[35] y estuvo siempre vinculada con la sedentarización.

En cuanto a los demás hombres de religión, como el *hâzî*, el *arrâf* y el *afkal*, parece que los términos con que se los designa son sinónimos que se refieren a distintos tipos de adivinadores de menor importancia que el *kâhin*.[36]

Una conclusión importante para nuestro propósito es que éstos funcionarios religiosos, aunque tenían una influencia considerable en asuntos prácticos, casi no dejaron huellas en la esfera cultural. En efecto, la mayoría de sus actividades, se reducía a prácticas adivinatorias.

Por el contrario, el papel del šâ'ir (poeta), otro "poseído por un ŷinn", aunque sin conexión con los lugares de culto, consistía en realzar las virtudes de la ética guerrera y en alabar por encima de las demás la gloria y excelencia de su tribu. Por lo tanto, los poetas no sólo eran, como se ha dicho a menudo, los "periodistas del desierto", sino también quienes fomentaban y en cierto sen-

34 Wellhausen, *Reste*, pp. 131-134; Klinken-Rosenberger, *Das Götzenbuch* (Leipzig, 1941), p. 134, nota 388, Henninger, "Nilus-Bericht", *Anthropos*, L (1955), p. 119.

35 R. Smith, *The Religion*, p. 143; G. Levi della Vida, *Les Sémites et leur role dans l'histoire religieuse* (París, 1933), p. 116, nota 39. Henninger, "Nilus-Bericht", p. 121.

36 Haldar, *Associations*, p. 179.

tido los que custodiaban los valores ideales preislámicos (hedonismo, gusto por el vino, amor libre, bravura, etc.), de donde proviene la oposición de Muḥammad hacia ellos.[37] Empero, aunque el poeta gozaba de una posición muy importante, no sabemos de ningún poeta que hiciera de *ḥakam*.

3. Influencia de la religión preislámica en la sociedad

Considerando los datos que poseemos acerca de la religión preislámica, debemos admitir que sus repercusiones en la sociedad era muy tenue. Ello se debe a que la religión preislámica se reducía casi por entero a instituciones y prácticas, muchas de ellas de carácter mágico, y que al mismo tiempo no proporcionaban un sistema teórico e intelectual cuyo contenido ofreciera principios guiadores o valores morales. La verdadera inspiración ideal de su vida se basaba en la "ética guerrera", cuya esencia era el "honor" lo que dio por resultado un verdadero "culto a la tribu".

Sin embargo, no podemos concluir que los beduinos estuvieran sumidos en la "indiferencia religiosa", como a veces se ha dicho.[38] Es cierto que la devoción religiosa no era la característica principal del árabe preislámico, pero afirmar la ausencia de sentimientos religiosos sería exagerar. El hecho de que la poesía preislámica casi no hable de religión no constituye una prueba seria pues se

[37] *Qur'ân* 26, 221-226.

[38] W. Caskel, "Zur Beduinisierung Arabiens" en *ZDMG* CIII (1953), p. 31; R. Smith, *Religion,* p. 47; Nöldeke, "Arabs", en *ERE* I, p. 659 b; Wellhausen, *Reste,* 224-228; T. Fahd, *La Divination,* p. 13.

sabe del carácter convencional y fijo de esa poesía. Según Chelhod,[39] la "total ausencia de mitos" permite advertir la poca atención que prestaba el beduino a la religión. Se preocupa más de ensalzar su propia valentía y coraje, sus hazañas y proezas gloriosas, que por cantar una Ilíada o una Odisea en honor de los dioses. Tampoco nos parece aceptable su opinión de que los dioses en el campo de batalla, eran más o menos como las mujeres y los magos, quienes con su presencia y gritos alentaban a los guerreros para el combate, de modo que todo el mérito recaía en los combatientes.

Tenemos pruebas que indican claramente la religiosidad de los árabes preislámicos. A través de Ibn al-Kalbî, todo el *Kitâb al-Aṣnâm,* muestra la estrecha relación que existía entre los árabes y sus dioses y la gran veneración que siempre se demostró a éstos. Así dice expresamente: "Todos los habitantes de la Meca tenían en sus casas un ídolo (ṣanam) al que adoraban. Cuando querían emprender un viaje, lo último que hacían en sus casas era acariciar al ídolo con la mano. Y lo primero que hacían al regresar era acariciar otra vez al ídolo." "Entre ellos había quienes tenían un santuario *(bayt),* otros un ídolo *(ṣanam)* y los que no podían tener ni santuario ni ídolo elegían una piedra (ḥaŷar) del *ḥaram* u otra parte." [40] Cuan-

[39] *Le Sacrifice,* p. 36.

[40] *Kitâb al-Aṣnâm,* p. 20, 18 *s.;* 21,6. (Klinke-Rosenberger). Ibn al-Kalbî da dos interpretaciones un tanto diferentes del término *"ṣanam"* en p. 21,9 *ss.* dice: "Las piedras" se llamaban *"anṣâb"* (sing. nuṣub), y si eran estatuas se llamaban "aṣnâm" (sing. *ṣanam*) o *"awṯân"* (sing. *waṯan*). Pero en p. 33, 5 *ss.* dice: "Cuando se trataba de adquirir una figura humana, en madera, oro o plata, se llamaba 'ṣanam', y si era de piedra se llamaba 'waṯan'."

do explica los comienzos del culto a los ídolos, dice: "Nadie dejaba la Meca sin llevarse una piedra (ḥaŷar) de las piedras del *ḥaram*, por veneración *(ta'aẓîm)* al *ḥaram* y por amor *(ṣabâba)* a la Meca." [41]

Fuera de la peregrinación, ofrecían sacrificios en los momentos más importantes de su vida, como en los nacimientos y muertes, en la circuncisión, matrimonios, al erigirse nuevas tiendas, con ocasión de un divorcio, antes de una algazúa, durante una epidemia o sequía o muchos otros casos, como reconoce J. Chelhod.[42] No sólo las inscripciones preislámicas de Arabia meridional, sino también las inscripciones safaíticas, suelen pedir a los dioses ayuda, paz, salud, venganza y botín. Entre las inscripciones tamúdicas se encuentran los llamados "siḥr" (pl. suḥûr) que se empleaban como protección mágica.[43]

Además, tenemos testigos de la literatura de *Ayyâm* acerca del papel que desempeñaba lo sobrenatural en tiempos de guerra. El héroe de estas batallas aparece a menudo vinculado al mundo sobrenatural, decidiendo las operaciones en sueños, visiones y oráculos. Con frecuencia los malos resultados o su propia muerte se atribuyen a fallas personales.[44]

41 *Ibid.*, pp. 4, 1 *ss.*

42 *Le Sacrifice chez les Arabes*, pp. 120-125 y *passim.*

43 Höffner, "Die Beduinen in den vorislamischen Inchriften", p. 55 y p. 59. A. van der Branden, "Les textes thamoudéennes de Philby", II, p. XXII *ss.* El Qur'ân, 33, 32 recuerda cómo invocaban a Allâh cuando estaban en peligro.

44 Ver W. Caskel, "Aijâm al-'Arab", pp. 26-28, "Characteristisch für den Held der Aijâm is seine Verbindung mit der überirdischen Welt. Er ist im Bunde mit dem Glück Maimum *(Naqâ'id,* 306,5; *Ag.* IX, 14) oder mashûm, mit bösem Geschick behaftet *(Ag.* X, 2; *Iqd,* III, 45; *Naqâ'id,*

En el siguiente inciso examinaremos la importancia decisiva del *kâhin* y en particular la de las *qubba* en tiempos de guerra. En sus asuntos ordinarios, el hombre tenía que resolver sus propios problemas, pero en circunstancias extraordinarias se esperaba que el dios de la tribu desempeñara un papel tanto o más importante que el del hombre.

Indudablemente, la religiosidad del beduino estaba mezclada con supersticiones y creencias mágicas, pero no podemos generalizar ni emitir juicios muy esquemáticos.[45]

4. La religión como origen del derecho (tradición) y de la autoridad

Entre los postulados de Weber referentes al desarrollo de la "racionalización de la ley", está el de

1061, 1) Es hat übernaturliches Wissen... Der Untergang des Helden wird durch eine Schuld beagründet", especialmente cuando eran *Kahhân*. Es decir, una falta personal, pero como tabú, no de carácter ético.

45 Esto es igualmente válido cuando se juzga la vida personal del Beduino. Decir que era "un individualista sin individualidad (personalidad) y un tradicionalista sin tradición", J. Chelhod, *Introduction á la Sociologie*, pp. 27, 41-43, es simplificar demasiado las cosas. La personalidad del beduino es muy compleja, como admite Chelhod, *Ibid.*, p. 59; ciertamente la absorción por parte de la tribu podría ser perjudicial para el desarrollo total del individuo, pero no vemos cómo sólo de los *sâda* (pl. de sayyid) se esperaba que fueran capaces de alcanzar este desarrollo. Rudi Paret, *Muhammad und der Koran* (Stuttgart, 1967), p. 27, ha explicado mejor esta complejidad: "Esta sociedad, según distintos puntos de vista, puede juzgarse como patriarcal, aristocrática, oligárquica, democrática o individualista, y siempre se tratará de algo característico que no hace justicia a la amplitud de estas realidades."

que su primera etapa fue una revelación carismática legal a través de los "profetas de la ley". Ha habido una época en que la profecía legal era una práctica universal debido al principio que dice que la ley sólo puede ser revelación.[46] Weber corrobora este punto de vista con ejemplos del antiguo Egipto, Babilonia y Grecia, de Irlanda, Galia, Rusia y otros países europeos. Sin embargo, en el caso de la Arabia preislámica no existen pruebas claras que demuestren que la "ley tradicional" fuera de origen divino.

G. E. von Grunebaun piensa que cuando tenemos noticias de la "Sunna de los padres", ésta ya está secularizada. Al igual que el "ágraphos nómos" de Grecia, de la esfera ritual se fue desplazando a asuntos menos conectados con la religión, aunque el *ta'r* (ley de la venganza) conserva ciertas características religiosas.[47]

H. Lammens fue el primero en llamar la atención sobre el carácter sagrado del *ta'r*.[48] Por esta vía J. Chelhod piensa que el *ta'r* era una "forma velada de sacrificio humano" cuyo descuido era un "deshonor", puesto que es parte del deber sagrado hacia los familiares y parte del culto a los antepasados que en opinión de Fares los árabes identificaban con una especie de religión.[49]

Sin embargo, E. Gräf ha puesto en duda el ca-

[46] *Max Weber on Law*, p. 303 y pp. 88 *ss.*, pp. 75-82; 86-91).

[47] "The Nature of Arab unity before Islam", *Arabica*, X (1963), p. 16. Cita a Chelhod, *Le Sacrifice*, pp. 100-104.

[48] "Le caractére religieux du tar" en *Arabie Occidentale*, pp. 181-237.

[49] *Le Sacrifice*, p. 100 "une forme voilée du sacrifice humain nous parait être le th'ar". B. Farês, *L'Honneur*, p. 184 nota 1 a); "Ce culte (des ancêtres) s'identifiait chez les Arabes avec une sorte de Religion".

rácter religioso del *ta'r,* al cual considera una institución al margen de la esfera religiosa y por ende, una mera regla social.[50] Empero, puede asumir una naturaleza religiosa en el caso de la venganza personal. Henninger expresa este mismo punto de vista:

> Fuera de algunas expresiones poéticas que no pueden usarse como pruebas objetivas, no hay nada que forzosamente induzca a ver en la venganza de sangre un sacrificio propiamente dicho. (Lammens 215: voici au autre qui se vante d'avoir inmolé aux manes de ses freres cent enemies).[51]

Según J. Wellhausen, en tiempos históricos, ya no se sacrificaba a los prisioneros, sino que se les trataba como rehenes o se les mataba sin más. Sólo queda como reminiscencia el término *hadî.*[52] Sin embargo, desde el punto de vista de Nöldeke, que niega los sacrificios humanos en Arabia, la palabra hadî (conducido) es siempre colectiva cuando se aplica a las víctimas del sacrificio y por lo tanto el singular es *hadîda.* De este modo, concluye: "No sería correcto decir que se llamaba "víctima" al prisionero.[53]

De aquí que podamos concluir con Henninger

[50] E. Gräf, "Probleme der Todesstrafe in Islam" en *ZRW,* LIX (1957), pp. 89 *ss.*

[51] Henninger, "Menschenopfer bei den Araber" en *Anthropos* LIII (1958), pp. 751 *ss.,* "ausser einigen poetischen Wendungen, die man nicht allzu sehr pressen kann liegt nichts vor, was dazu veranlassen müsste in der Blutrache ein Opfer im eigentlichen Sinne zu sehen".

[52] *Reste,* pp. 115 *ss.* cita Antarah 9,1. Dice que a veces se los mataba como ejercicio para aquellos que debían tener experiencia con la espada.

[53] Artículo "Arabs" en *ERE,* I, p. 665 b) nota.

que no tenemos certeza de que en Arabia propiamente dicha existiera la costumbre de sacrificar a los prisioneros.[54]

Tampoco existe indicación alguna de que como entre los demás semitas, se concibiera a los dioses preislámicos, como dioses "dadores de la ley". En la antigua Babilonia e Israel, es Dios quien revela su voluntad, pero en Arabia esto recién tuvo lugar con el Profeta Muḥammad. El fenómeno de la "revelación" fue algo relativamente nuevo que aportó el Islam. Desde luego, se consultaba a los dioses tribales por medio de oráculos o adivinadores, especialmente en los momentos de dificultad común, pero en Arabia, era más frecuente recurrir al *ḥakam,* para solucionar las disputas legales. Por lo tanto, debemos concluir que estos casos de "descubrimiento del derecho",[55] estaban restringidos a momentos específicos, y no constituían precedentes para futuras circunstancias similares, como sucedía, por ejemplo con los procedimientos del *ḥakam.*

A nuestro juicio la "tradición" preislámica se formó gradualmente siguiendo las costumbres y usanzas de los antepasados. En efecto, el origen que los habitantes de la Meca atribuyen a esta tradición, según se conserva en el Qur'ân, es el de

54 Henninger, "Menschenopfer", p. 753: "Man kann also nicht sicher behaupten, dass die sitte der Gefangenenopferung im eigentlichen Arabien bestanden habe".

55 Weber emplea la expresión "Descubrimiento del Derecho" (Rechts-findung), por oposición a "creación del derecho", que supone una elaboración sistemática del derecho y una administración profesionalizada de la justicia. Ver *Law,* pp. 303. Este procedimiento muestra la ausencia de "derecho" en el sentido de reglas de conducta que son creadas intencionalmente como tales y están garantizadas por la "coerción legal".

"los pasos de nuestros padres".[56] Esto parece conformarse más a los patrones ejemplares y etiológicos empleados en las narraciones y cuentos árabes que reflejan la mentalidad de los árabes y su manera de pensar.

Cuando interpretaban y explicaban el origen de sus costumbres y usanzas, los árabes preislámicos recurrían, por lo general a un antepasado epónimo, que a veces era una figura semihistórica. Así, las estructuras sociales se atribuye a Nizâr, antepasado epónimo de los árabes del norte. Cuando se iba a morir repartió sus pertenencias entre sus cuatro hijos, Iyâd, Anmâr, Rabî'ah y Mudâr, Según lo que recibieron —una tienda roja y lo que se le asemeja (Mudar), una tienda negra y lo que se le asemeja (Rabî'ah), un esclavo y lo que se le asemeja (Iyâd), un monedero y los que se le asemeja (Anmâr) — representan los cuatro grupos básicos de toda la economía árabe: los criadores de dromedarios que después se convirtieron en comerciantes, los guerreros, los pastores y los agricultores.[57] Es interesante notar que no se menciona a los "sacerdotes", hecho que revela la ausencia de asociaciones organizadas de funcionarios religiosos profesionales. A veces estas narraciones aluden a costumbres que después desaparecieron, como el "derecho de la primera noche", o la sociedad matriarcal y la residencia matrilocal.[58]

56 *Corán*, 2,165; "No, seguimos lo que vimos hacer a nuestros padres (abâ'anâ) (alfaynâ). 43,21: Vimos que nuestros padres (abâ'anâ) seguían una religión común (una comunidad) y nos guiamos por sus pasos." La ausencia de sanciones sobrenaturales confirma este punto de vista.

57 Alûsî, *Bulûg*, III, pp. 263 *ss.*, citado por Chelhod, *Les Structures du sacré chez les Arabes* (París, 1964), pp. 127 *ss.*

58 Alûsî, *Bulûg*, II, pp. 177-182, citado por Chelhod, *Les Structures*, pp. 129 *ss.*

La fundación de las costumbres e instituciones se explica de la misma manera. Yadima fue la primera en usar sandalias, la primera en sentarse sobre una litera y la primera en ponerse un collar. 'Amr b. Luḥayy fue quien introdujo el culto a los ídolos y fue el primero en consagrar animales a los dioses.[59] Quṣayy fue el fundador de las cinco famosas instituciones de la Ka'ba y el reformador de la peregrinación, etc.[60]

Se concibe a todos estos personajes como verdaderos "héros civilisateurs", que actuaban en una esfera puramente humana. A veces estos relatos aluden a una intervención sobrenatural o, mejor dicho sobrehumana. Así, 'Amr b. Luḥayy trae a los ídolos siguiendo los consejos de un *ŷinn* porque era *kâhin,* pero nunca se ve que un "héros civilisateur" sea instruido por un dios.

Este mismo patrón fue posteriormente adoptado por el Islam sólo que entonces aparece claramente que el "héros civilisateur" sigue una instrucción directa de Allâh. Así la Ka'ba, el primer santuario que se construyó, fue hecho por orden de Dios a Abraham.[61] Los personajes a quienes el Islam atribuye el inicio de una costumbre o institución son generalmente los de la Biblia. De este modo, Salomón fue el primero en fabricar jabón; David, el hierro; Abraham, el primero en ofrecer hospitalidad; José, el primero en usar libros; Ismael el primero en domar camellos, etc.[62] Se presenta al propio Profeta actuando como verdadero "héros civilisateur", enviado a restaurar la religión de

59 Chelhod, *Les Sstructures,* p. 132; Ibn Hišâm, 51; *Kitâb al-Aṣnâm,* pp. 5, 11 *ss.;* 33, 12 *ss.*

60 Ibn Hišâm, pp. 79 *ss.*

61 *Qur'ân,* 22, 26; 2, 125-127.

62 Ver Chelhod, *Les Structures,* p. 138 *s.*

Ibrâhîm; Muḥammad transmitió la revelación, enseñó cómo realizar las abluciones, las oraciones, las peregrinaciones, etc. Así como Ibrâhîm construyó la Ka'ba, con ocasión de su reconstrucción por los de Qurayš, Muḥammad ejecutó el mismo acto de su antepasado, poniendo en su lugar la piedra negra.[63] Así como Ibrâhîm estuvo a punto de inmolar a uno de sus hijos, el abuelo de Muḥammad estuvo a punto de sacrificar a 'Abadallâh, padre del Profeta.

En contraste con la concepción islámica, en la ŷâhilîyya no parece que los héroes actúen por instrucciones de los dioses, o, por lo menos, como se ha dicho anteriormente, no existen pruebas claras a este respecto. Más bien parece ser que la tradición ŷâhilí es de origen humano.

La fundación de la autoridad civil, al contrario, muestra conexiones claras con el mundo religioso. Indicio evidente de esta conexión es la *qubba,* tienda de cuero rojo, en forma de cúpula, siempre levantada junto a la tienda del sayyid, y, por lo que Wellhausen la llama "Fürstenzelt"-tienda principesca.[64] Al contrario de la opinión de Wellahusen que ve en ella un simple símbolo de autoridad principesca, Lammens ha demostrado el carácter religioso de la *qubba.*[65] Para Lammens estas tiendas de cuero no son otra cosa que "santuarios portátiles" que contienen las deidades tribales cuya existencia ha escapado a la observación de Wellhausen. El empleo del cuero en la *qubba* y

63 Ibn Hišâm, p. 125.

64 *Reste,* p. 130.

65 "Le Culte des Bétyles et les processions religieuses chez les Arabes préislamites", en *BIFAO* XVII (1919-1920), pp. 39-101, reimpreso en *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire* (Beirut, 1928), pp. 101-179.

no del pelo de chivo, como en las tiendas negras que servían de morada, es señal del aspecto conservador de la religión y demuestra la antigüedad del empleo de las *qubbas.* Si examinamos el empleo y carácter de ciertos objetos semejantes entre los beduinos modernos, podemos rastrear los de los antiguos árabes.

J. Morgenstern, ha realizado un estudio muy completo de estos objetos sagrados basándose en los testimonios de muchos viajeros y antropólogos del siglo pasado y el actual, y, en particular, A. Musil.[66] Su estudio puede resumirse de la siguiente manera: los beduinos Rwalas poseen un objeto llamado "'oṭfe" *(uṭfa),* especie de silla de camello o *hawdaŷ,* en forma de tienda con cúpula, adornada con plumas de avestruz. Según algunos relatos, los Rwalas son los únicos que poseen tal objeto, pero hay indicios precisos de que originalmente cada clan o tribu tenía su propio *oṭfe* y que de alguna manera la deidad del clan o de la tribu estaba asociada con él. En ciertas ocasiones una joven se sienta encima de ella, y siempre es una de las más hermosas de la tribu y de linaje noble, con frecuencia la hija o hermana del propio jeque generalmente virgen; se halla vestida de novia y por regla general está rodeada de otras jóvenes cada una de las cuales monta su propio camello. Por lo menos en ese momento se ve a la

66 J. Morgenstern, "The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting" en *HUCA* XVII (1942-43), pp. 153-265, y *HUCA* XVIII (1943-44), pp. 1-52. Cita testimonios de Hatmann, Torczyner, Curtiss, Burckhardt, Wetzstein, Rogers, Lady A. Blunt, Leachman, Seabrook, Oliphant, ver pp. 157-171. A. Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab;* C. Raswan, *Black Tents of Arabia,* y especialmente A. Musil, *Manners and customs of the Rwala Bedouins* (Nueva York, 1928), pp. 571-574.

muchacha como a una persona de naturaleza y autoridad sobrehumanas. Su persona es inviolable, incluso por el enemigo si es capturada. Durante la batalla se yergue con el cabello suelto, ostentando el pecho desnudo a la vista de todos los guerreros de la tribu, y por medio de su apariencia, gestos y, sobre todo, sus gritos los incita a hacer esfuerzos sobrehumanos, inclusive hasta la muerte.

La autoridad, honor e independencia de la casa principesca y también de la tribu están ligados a la posesión y la retención de la *ọṭfe;* se pierden si la *ọṭfe* es capturada, y sólo se vuelve a adquirir si se recupera. Por lo tanto, cuando el enemigo la captura, trata de destruirla inmediatamente.[67] Su posesión por una familia da a ésta autoridad dentro de la tribu.

Sólo puede hacerse una nueva *'ọṭfe* con un fragmento de la anterior, en el que permanece algo del mana o espíritu sobrenatural de la *'ọṭfe.*

La *'ọṭfe* se emplea sólo en las batallas de importancia, cuando se ve amenazada la existencia misma de la tribu, y nunca en escaramuzas o incursiones menores. También se emplea durante la marcha de la tribu de un lugar de acampado a otro. Por lo general la lleva un camello blanco de fina apariencia, y de gran tamaño y fuerza.

Existen pruebas claras de que se considera a la *'ọṭfe* como poseedora de algo así como un poder innato, sobrenatural de elegir el lugar para la batalla decisiva o la ruta que debe tomar la tribu. Íntimamente relacionados con estas funciones particulares están ciertos poderes de adivinación que parece poseer la *'ọṭfe:* anuncia oráculos y pueden

[67] Esto podría explicar por qué actualmente muchas tribus no poseen una *ọṭfe.*

hacerse juramentos en su nombre. También, por lo menos entre algunas tribus, se ofrece un sacrificio anual a la *oṭfe,* o en su nombre, a la deidad tribal o a su equivalente moderno que se cree vive dentro de él o está asociado con él, puesto que se le atribuye la victoria en la batalla.

El nombre de la *'oṭfe* de los Rwala es "Abû-d-Dhur" o "al-Markab".[68] La *'oṭfe* es también lugar de asilo.[69] Por esto, Morgenstern la compara al "Arca de la alianza" israelita, que significaba seguridad y poder a la tribu que la tenía, mientras que su pérdida significaba un desastre para la tribu y su consiguiente dispersión.[70]

Otro objeto similar es el *maḥmal,* cuyo origen, historia e importancia han sido discutidos con sumo detalle por Gaudefroy-Demombynes.[71] Es una estructura semejante a una tienda, con el techo redondeado como una cúpula y parece ser una representación de la Ka'ba. Está por lo general montada sobre un hawdây o silla de mujer para montar en camello y la mayoría de las veces carece de ocupante humano, al que reemplazan una o dos copias del Qur'ân.

Otras características son idénticas a las de la *oṭfe.* Está montado sobre un camello notable por su apariencia, y se considera que tiene cierto grado de santidad. Se obtiene una *baraka* o bendi-

68 Musil, *The Rwala Bedouins,* p. 571. "Abû-d-Dhûr" significa "padre de los tiempos" (abû al-duhûr) y señala un antepasado remoto o una deidad tribal. Ver C. Raswan, *op. cit.,* p. 97.

69 Musil, *The Rwala Bedouins,* p. 631 *ss.* "Uno de otra tribu entró corriendo a la tienda del príncipe Saṭṭam, tomó uno de los postes de la litera de Merkab y gritó: 'Estoy bajo la protección de este poste, y nada me separará de él'."

70 *Ibid.,* p. 186.

71 *Le Pélerinage á la Mekke* (París, 1923), pp. 157-166.

ción al tocar el *maḥmal,* idéntica a la que se adquiere al tocar la piedra negra de la Ka'ba.

Parece ser que se usaba principalmente en la peregrinación de la Meca, para elegir el camino a través del desierto.[72] El *maḥmal* aparece como símbolo de realeza. Su posesión establece la autoridad del clan o de la tribu, y dentro de la tribu la autoridad del clan o de la familia que tiene el derecho a custodiarlo.

A partir de estas descripciones podemos llegar a dos conclusiones. Primero, que existe una extraordinaria similitud entre la *ọṭfe* y el *mahmal* y segundo, que son igualmente extraordinarias las semejanzas y la relación básica entre estos dos objetos y los templos portátiles preislámicos.

Antes que Lammens, De Goeje y Gaudefroy-Demombynes ya habían advertido esta conexión con la *qubba* preislámica,[73] pero Lammens tiene el mérito de haber revelado el carácter sagrado de la *qubba* preislámica.

Lammens corrigió o completó las observaciones de Wellhausen, quien había negado la existencia de santuarios portátiles pero que admitía la de ciertos objetos sagrados durante tiempo de guerra.[74] Ibn Hišâm y Ibn al-Kalbî dicen expresamen-

[72] Los wahhabies han terminado por la fuerza con el uso del *maḥmal* por poseer un origen o vínculos supuestamente idólatras, es decir preislámicos, ver Morgenstern, *Ibid.,* p. 206.

[73] M. J. de Goeje, *Mémoires d'histoire et de géographie Orientales,*2 No. 1, p. 116, citado por J. Morgenstern, *Ibid.,* p. 206. Gaudefroy-Demombynes, *Pélerinage,* p. 119 nota 1.

[74] *Reste,* p. 102: "Las tribus de los árabes emigran, no así sus santuarios (Heiligtümer), que permanecen fijos (die fest an Ort und Stelle stehen)." *Ibid.,* p. 102 nota 1: "Existen santuarios (Heiligtümer) portátiles para la guerra. A veces es un camello sagrado o una joven que lo monta, es-

te que los árabes llevaban consigo algunas de las piedras sagradas del *haram*.[75] Wellhausen menciona cómo los adoradores de Yagût lo llevaban a la batalla,[76] pero no hace mención alguna de la *Qubba* no logrando aprehender su importancia. Durante el ḥarb al-fiyâr, se erigió un pabellón en honor de al-Lât, cuyo territorio sagrado servía como lugar de asilo.[77] Es bien sabido que Abû Sufyân llevó a al-Lât y a al-Uzzâ con los quraysíes para la batalla de Uhud.[78]

De aquí que no pueda dudarse de la existencia de santuarios portátiles cuando aparece el Islam. Era la famosa *qubba* de cuero rojo que contenía a las deidades tribales. De hecho, la necesidad permanente de consultar a los dioses antes de una algazúa o una migración supone la proximidad de un santuario. Como la *oṭfe* moderna, la *qubba* estaba normalmente junto a la tienda del *sayyid,* su custodio, y se le consideraba como símbolo de su autoridad, de manera que la posesión de un *qubba* se convirtió en símbolo de la condición de jefe. La muy codiciada cualidad de "ahl al-qubbat al-jamr" lo demuestra claramente; [79] de allí el nombre de "tienda principesca" que le dio Wellhausen.

La custodia de la *qubba* se transmitía heredita-

tandarte (die Standarte) que defienden valerosamente, como en la Batalla del Camello."

75 *Sîra,* 51; *Kitâb al-Aṣnâm,* pp. 4, 1 *ss.;* y 26, 16 *ss.,* al-Fazârî lleva consigo un ídolo en su camello.

76 *Reste,* p. 21.

77 *Ag.* XIX, p. 79 *s.*

78 Tab. I, p. 1395; I. p. 1428; "Al-Uzzá está con nosotros, no con ustedes".

79 Ibn Durayd, *Iṣtiqâq,* p. 208; *Ag.* XIV, p. 116; XX, p. 136. Es por esto que Rajkowsky hace notar en *Early Shîism in Irâq,* p. 24, que quien quisiera tener el papel de magnate debía poseer una.

riamente dentro de la familia gobernante como indican claramente la expresión "fîhim al-Bayt" y otras por el estilo.[80] Por lo tanto, en la época islámica el término "Buyûtât al-Arab" llegó a significar "familias nobles o aristocráticas", los poseedores de la autoridad *(Riyâsa wa hukûma* o *al-'adad wa al-šarf).*[81] R. Smith y J. Wellhausen han observado también que el transmitir el betilo o los betilos dentro de una familia o de un clan a otro, simbolizaba el pasar la autoridad a los nuevos poseedores.[82] Al igual que la moderna *otfe,* la *qubba* también se ponía encima de un camello sólo en la ocasión más importante; como cuando tenía lugar una guerra en que estuviera en peligro la existencia de la tribu, pero no con motivo de simples incursiones.[83]

También la *qubba* estaba ocupada por una de las jóvenes más nobles de la tribu, generalmente la hija del *sayyid,* escoltada por otras muchachas que tocaban flautas y gritaban, probablemente en saŷ'.[84] La presencia de las deidades tribales permi-

80 *Ag.* VII, p. 99; "Ahl al-Bayt", *Ag.* XX, p. 42; "Ahl al-Dâr", *Ag.* XI, p. 89. Debido a esto Lammens insiste en traducir "Bayt" como *qubba* y no como santuario o "casa". Lo mismo piensa Rajkowsky, quien añade que "bayt' también significa "energía (sagrada) indescriptible pero productiva y vitalizadora", *Ibid.,* p. 18.

81 Ya'qûbî, *Ta'rîj,* I, p. 256 *s. Tab.* II, p. 527. Sin embargo, los autores musulmanes no muestran los vínculos que antiguamente fijaban al término "bayt" con la idolatría. Ver también *Ištiqâq,* 214. 289.

82 R. Smith, *Kinship,* p. 171; Wellhausen, *Reste,* pp. 19 y 21.

83 Lammens, "Le Culte des Bétyles", p. 46. "Las tribus han jurado no huir, ni volver la espalda a Manât", verso del poeta Kumayt, citado por Lammens, *Ibid.,* p. 46.

84 *Ag.* XX, pp. 136 *ss.* 144. XII, p. 55. Lammens, "Le culte des Bétyles", pp. 48-54. Ver también *Ag.* XIV, p. 14

tía también la pronosticación o la adivinación durante el transcurso de la batalla. No sólo podía preverse el desenlace probable, sino también los oráculos divinos podían seguir los procedimientos y maniobras para alcanzar la victoria. De aquí que se necesitara un adivinador o intérprete competente de oráculos. Este papel quedaba reservado al *kâhin* o la *kâhina,* que tenía que acompañar a la tribu en todo momento. Esto nos explica por qué casi nunca encontramos a un *kâhin* como guardián de un santuario fijo dejándose su custodia al *sâdin.* Esto también explica por qué cada tribu debía tener un *kâhin.* El *kâhin* actuaba como intermediario entre la tribu y sus deidades. A veces el *kâhin* representaba hasta tal grado a la deidad, que al hablársele se le llamaba "rabb" (señor), y contestaba con las palabras "Yâ ibâdî" (mi siervo).[85] Sin embargo, ésta era la costumbre en los tiempos más remotos y Nöldeke duda de la autenticidad de este pasaje.[86] Después del advenimiento del Islam el título de *rabb* estaba reservado exclusivamente para Allâh, pero en la ŷâhilîyya se empleaba frecuentemente para dirigirse a los grandes *sayyids,* especialmente para los que presidían grandes tribus o confederaciones. Probablemente el título sea una abreviatura de "Rabb al-Qubba".[87]

Ibn Hišâm, p. 557: "Las mujeres montadas en las literas de sus camellos (hawdaŷs) los acompañaron (a los de Qurayš en Uḥud) para atizar su enojo e impedir que huyeran" (citamos según la tr. de Guillaume). Qur'ân, 113,4 puede ser una alusión a aquella costumbre, enteramente impregnada de un tinte religioso.

85 *Ag.* VIII, p. 66, en el caso de Awf. i. Rabîa.

86 *Der Islam,* V (1914), p. 211.

87 *Ištiqâq,* p. 94; *Ajbâr,* II, p. 21; "Rabb al-Sâm", "Rabb al-Hiyâz" *Ag.* XIV, p. 7; *Ištiqâq,* p. 220; *Ajbâr,* II, p. 140, ver Lammens, *Berceau,* I, pp. 203 *ss.*

Observábamos más arriba que antes de una guerra siempre se consultaba a los *kuhhân* y que a veces ellos mismos dirigían expediciones militares. Inclusive cuando no dirigían personalmente la batalla, sus órdenes se obedecían ciegamente: "Por orden suya, los de Maḏhiŷ (rama de la tribu Taglibi de los Kulayb) avanzaban o retrocedían" [88] y la desobediencia al *kâhin* podía desembarcar en derrota.[89]

Aún hoy, sienta Musil, los Kerak no van a la batalla sin llevar consigo a un adivinador profesional que además practica la magia a favor de su pueblo.[90] El papel del *kôhen* hebreo tenía originalmente una función y un carácter idénticos a los de *kâhin* árabe. Más que sacerdote era adivino.[91] El "Arca de la alianza", como la *qubba,* se llevaba a la batalla y debían obedecerse sus oráculos o instrucciones.[92] Posteriormente, la *qubba* preislámica también se convirtió en una tienda fija, empleada en ocasiones profanas y en las fiestas. Se convirtió en "pabellón de honor" y en "tienda de reuniones", especialmente de los guerreros.[93]

88 *Ištiqâq,* p. 239; *Ag.* XI, p. 44; XIX, p. 78; XV, p. 73.

89 Ibn al-Atîr, I, p. 466 citado por T. Fahd, *La Divination,* p. 119.

90 *Arabia Petraea,* III, p. 377.

91 Morgenstern, "The Ark", p. 211n. 82.

92 Morgenstern, "The Ark", *HUCA,* XVIII (1944), p. 39. 48 *s.* El Arca contenía originalmente dos betilos (piedras), a los que posteriormente se les consideró dos "tablas de la ley" pero, debido a la reforma de Moisés, fue vaciada por completo, pasando a simbolizar la "morada" de Yaweh, el "hamishkan", "ôhel Môed" o "tienda de reunión" del pueblo con Yaweh. Ver Morgenstern, *Ibn.,* pp. 37-52.

93 Lammens, "Le culte des Bétyles", p. 60. Esta evolución fue acelerada por el Islam, y según Lammens a ello se debe que Wellhausen no viera el carácter originalmente religioso de la qubba.

Así encontramos una *qubba* en la feria de *'Ukâz*,[94] y en las competencias de Munâfara, presididas por un *kâhin-ḥakam*, que concluían con un sacrificio.[95] Los *ḥums* poseían también *qubbas* semejantes que no empleaban como habitación, excepto en el período del *iḥrâm* durante la peregrinación.[96] Lammens supone que en la época en que surgió el Islam, la *qubba* estaba vacía y que simplemente se levantaba junto a la tienda del *Sayyid* como símbolo de su autoridad. Este uso fue común en los primeros tiempos del Islam, como consta, por ejemplo, por el hecho de que en la batalla de Siffîn, Mu'âwiyah levantó una tienda roja semejante cerca de la suya.[97]

El liwâ' o emblema tribal compartía alguna de las características de la *qubba*, pero no parece haber poseído un carácter religioso.[98] Ahora que he-

94 *Ag.* II, p. 53; VII, p. 170.

95 *Ag.* XV, p. 54.

96 *Ištiqâq*, p. 153; Ibn Hisâm, p. 128.

97 *Ag.* XX, p. 14. Esta qubba estaba probablemente vacía o contenía hojas del Qur'ân que simbolizaban la presencia de Allâh en la batalla. En tiempos islámicos encontramos la expresión "qubbat al-Islâm". Ver Lammens, "Le culte des Bétyles", p. 69, quien añade que Muhammad y Musaylima también siguieron esta costumbre.

98 El *liwâ'* también se llevaba a la batalla y no debía ser tomado por el enemigo. Pero, mientras que su pérdida no traía consigo mayores consecuencias y podía ser repuesto con otro, la pérdida de la *qubba* no sólo significaba un gran deshonor, sino que además podía traer consigo la desaparición de toda la tribu; *Ag.* VII, p. 66. Ver también Morgenstern, "The Ark", p. 209, nota 81, quien le atribuye un uso profano y práctico como en Israel. En la batalla de Badr los habitantes de La Meca Perdieron su *liwâ'*, por lo cual en la batalla de Uḥud, Abû Sufyân amenazó al portaestandarte de los Banû Abd al-Dâr para que se los arrebatara. Ibn Hišâm, p. 562. El carácter religioso de la *qubba* parece confirmarse también con dos imágenes de terracota

mos establecido el carácter religioso de la *qubba* y su custodia por el *sayyid,* debemos determinar si su posesión constituía la base y origen de la autoridad o si sólo era símbolo de ella.

De acuerdo con lo que pretenden los *šiʿíes,* como lo presentan R. Serjeant y W. Rajkowsky, el fundamento del liderezgo reside en la "santidad hereditaria" de los clanes sacerdotales que están a cargo de custodiar el santuario, que también se transmite hereditariamente. Afirman que la autoridad preislámica era al mismo tiempo política y religiosa; en otras palabras, que la base del gobierno en la ŷâhiliyya era el "principio teocrático".[99]

Resumiremos ahora nuestras conclusiones principales. Primero, no parece ser correcto, el empleo del término *"sacerdotal"* cuando se aplica a las familias a cargo de la custodia de un santuario fijo como se ha explicado anteriormente.[100]

Segundo, estas familias permanecían unidas a los santuarios inclusive cuando otra tribu llegaba a controlar el territorio donde estaba erigido el santuario, de manera que dichas familias no seguían las migraciones de su tribu y, en consecuencia de ningún modo podían ser sus dirigentes. Los auto-

encontradas en Syria, actualmente en el Louvre. Una de ellas representa dos diosas sentadas en una silla de camello sobre el lomo de un camello, y la otra, dos figuras, una de las cuales está tocando una flauta doble, en tanto que la otra da golpecitos a un tambor cuadrado. También ellas están montadas en una silla para camello. Descripción detallada en Morgenstern, *Ibid.,* pp. 223-226. Hind b. Utba y otras mujeres tocaron en Uḥud: Ibn Hišâm, p. 562.

99 Serjeant, "The Sayyids of Hadramawt", p. 3, llama a este poder "al-sulṭa al-rûḥiyya" (poder espiritual). Rajkowsky, *Ibid.,* p. 14 *ss.* y *passim.*

100 Ver notas 27-29 del capítulo III y los textos correspondientes.

res a que acabamos de referirnos confunden la custodia de los santuarios fijos y la de la *qubba*.

Tercero, el argumento básico que dan estos autores para establecer una relación interna entre la posesión de la *qubba* y la transmisión de la "santidad hereditaria" es que los dirigentes de la tribu, los *sâda* (pl. de sayyid), eran "los intermediarios entre su tribu y sus dioses".[101] Pero, hemos visto con bastante detenimiento que esta función estaba desempeñada por los *kuhhân*, quienes acompañaban siempre a sus tribus y cuya presencia como adivinos o intérpretes de oráculos, especialmente en tiempos de guerra, era muy solicitada y, por lo tanto, cada tribu necesitaba su propio *kâhin*. Cuando un *sayyid* era al mismo tiempo *kâhin*, el principio que postulan estos autores es válido. La conjunción de las dignidades de *kâhin* y de *sayyid* era frecuente en época más temprana,[102] pero, como

101 Rajkowsky emplea expresamente estas palabras, *Ibid.*, p. 25 y cita el ejemplo de Palmira. "Aparte de esto" dice, "tenían poco poder o eran incapaces de hacer obedecer e imponer sus decisiones que se aceptaban de mala gana". Pero si así fuera, entonces no cabe duda de que se habría obedecido al sayyid por lo menos tanto como al *kâhin*, cuyas órdenes, como lo hemos visto (ver notas 87 y 88), eran acatadas ciegamente.

102 "Rien de plus ordinaire dans l'antiquité au temps de la préhistoire islamique, que la réunion des dignités de Kâhin et Sadin", dice Lammens, "Le culte des Bétyles", p. 43. Cita algunos ejemplos; otros en T. Fahd, *La Divination*, p. 112, 119 *ss.* Lammens, *Ibid.*, p. 78 *ss.*, añade: "Antérieur á la disparition des bayt mobiles, nous semble celle des personages cumulant les fonctions de Kâhin et Sayyid". Id., *Berceau:* "La fonction de fixer et de lever le camp semble avoir été rattachée d'abordâ celle de Kâhin, de hâzî ou à la possession du bait", p. 267, n. 3. Sin embargo, en Arabia preislámica nunca se habla de la condición de "hijo de la divinidad" como entre los demás semitas. R. Smith, *Religion*, p. 44. Nöldeke *ERE*, p. 665.

hemos dicho, ya para el advenimiento de Islam se había operado una división de funciones y el cargo de *sayyid* estaba "secularizado". Como en esta época casi no se encuentra la conjunción de estas dos funciones, si el *sayyid* fuera el intermediario entre la tribu y sus dioses, la presencia de un *kâhin* sería, por lo tanto, absolutamente innecesaria.

En cuarto lugar, hay ejemplos, en tiempos antiguos y modernos, de familias o clanes que perdieron, por la fuerza o pacíficamente, la posesión de la *qubba,* que a veces pasaba a "familias no sacerdotales".[103] En estos casos, por un "tour de force", Rajkowsky concluye: "Cuando la dirección política es alcanzada por clanes no sacerdotales, ésta les impone funciones religiosas" [104] pero, obviamente en tales casos no puede hablarse de "santidad hereditaria".

Finalmente, no conocemos ningún caso en el que un *sayyid* se atreviera a imponer un mandato o crear una innovación al margen o en contra de la Tradición, aunque sabemos que el *kâhin* Asad b. Kurz prohibió la ingestión del vino.[105] Quizás sea

103 Ver Wellhausen, *Reste,* p. 19 *ss.* 21. R. Smith, *Kinship,* p. 171; Rajkowsky, *Ibid.,* p. 12 nota 2: "Con la pérdida de su posición de preeminencia, los de al-Swet fueron también privados del tabernáculo tribal, el "Bwet" (casita). Ver G. Glubb, *The History of the Arab Legion,* p. 136 *ss.* citado por Rajkowsky. Abû Sufyân, quien en Uḥud llevó a al-Lât y a al-'Uzzá y al que se presenta en la Sîra como el dirigente de los de Qurayš (ver Lammens, *La Mecque,* p. 165; Hišâm, p. 557) no tenía una función religiosa vinculada con la Kaba. Tales funciones correspondían a los Banû Abd al-Dâr y los Banû Hâšim. Podemos decir entonces que en sentido estricto no era miembro de un "clan sacerdotal".

104 *Ibid.,* p. 24. Por otro lado, explica esta "fuerza espiritual" aduciendo orígenes totémicas que son muy difíciles de aceptar.

105 *Ag.* XIX, p. 53.

más extraordinario aún el caso de al-Akra ibn Hâbis, *kâhin-ḥakam* de 'Ukâz, que por la rectitud de sus decisiones era honrado con el título de "ḥakam al-Arab". Se nos dice que "fue el primero en prohibir los juegos de azar",[106] es decir, aparece como un verdadero legislador.

Por lo tanto se puede concluir que originalmente la dirección de la tribu se basaba en la religión, en la posesión de las deidades tribales. Pero gradualmente, con la división de las funciones, a pesar de que la custodia de la *qubba* siguió a cargo del *sayyid,* éste perdió su papel como intermediario entre la tribu y sus dioses. El cargo pasó al *kâhin.* En consecuencia, su autoridad, que por supuesto estaba bajo la protección de los dioses, ya no se fundaba en la religión sino principalmente en su origen noble, sus cualidades personales, sus servicios a la tribu y su riqueza, esta última de especial importancia en la sociedad de la Meca.[107]

106 *Naqâ'id,* p. 700.

107 Puede observarse en Arabia meridional un desarrollo semejante. Ver M. Höffner, "Die Beduinen in den vorislamischen Inschriften", p. 61 *s.* "Der südarabische Stamm ist eine Organization ursprünglich nach religiösen, später mehr nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten aufgebaut. Er ist hierarchisch... Mit Blutsverwandschaft hat er nichts zu tun."

OBSERVACIONES FINALES

La manera de ejercer la autoridad y su concepción están determinadas por la conexión y la relación que la autoridad tiene con los demás elementos —intereses materiales y valores ideales— que constituyen la sociedad que preside. Todo cambio que sobreviene en los componentes de la sociedad afecta la autoridad y, por consiguiente, se refleja en su concepción, al igual que cada cambio que se produce en la autoridad (fortalecimiento o debilitamiento) influirá a la sociedad y provocará reacciones en ella.

En el sistema beduino, el principio rector supremo que regulaba y determinaba todo, en la esfera personal o tribal, estaba constituido por los "valores ideales", especialmente el "honor" ('rd), que era la esencia de la "ética guerrera". Estos valores ideales teñían la estructura social y, por lo tanto, la única organización jerárquica era la de la "nobleza" *(šaraf)*, es decir, la descendencia de antepasados de sangre pura. Teñían también a los intereses materiales, al determinar cómo debían emplearse los bienes, a menudo escasos. De aquí la hospitalidad y generosidad exageradas, instituidas en diferentes tribus, como competencias de honor en prodigalidad (mufâjara). Influían en la "ley" beduina más importante, la venganza *(ta'r)*, e inclusive la religión, como aparece en la concepción del sacrificio.

Del mismo modo, se puede suponer que influían en la concepción de la autoridad. Por lo tanto,

podríamos decir que concebían a las autoridades, específicamente al "sayyid", como a una personalidad ejemplar a la que se debía seguir e imitar en lugar de considerarlo como dotado de un verdadero poder para hacer cumplir su voluntad. Puesto que carecía de toda base legal, su poder se derivaba de sus cualidades personales y de su prestigio. Se le veía como a la personificación de la gloria y del "honor" de la tribu, algo así como su símbolo, y se le honraba conforme a ello. Por lo tanto, se requerían de él, más que de cualquier otro, un gran número de cualidades y en el grado más elevado (linaje noble, hospitalidad, generosidad, valentía, *ḥilm*, etc.). Después de su muerte, se consideraba a los *sâda* que habían sido especialmente importantes por su prestigio personal e influencia, como a "héros civilisateurs", cosa que puede verse en la profunda veneración de los antepasados.

En la sociedad de la Meca se produjo un cambio de valores, sobre todo a causa de sus actividades comerciales. La acumulación de la riqueza y del poder que ésta confiere, fueron colocados como las metas supremas de la vida, en vez de los valores ideales de la ética guerrera. Por lo tanto, apreció una nueva estructura social, determinada más por la riqueza que por los lazos sanguíneos y la nobleza de linaje, lo que aumentó la brecha que mediaba entre ricos y pobres. Esto también produjo un mayor grado de "individualización", restringiendo la práctica de ciertos deberes tribales como el *ta'r* sólo a los parientes más próximos. El uso que se le dio a la riqueza siguió nuevos moldes económicos (excedentes, intercambios, acumulación) que el Qur'ân acusa de mezquindad, en vez de la extravagante prodigalidad y generosidad de otro-

ra. La propia religión fue usada como medio para lograr el nuevo fin, como puede observarse en la institución de los *ḥums*. La concepción de la autoridad fúe despojada de sus rasgos idealistas y etiológicos y colocada en un contexto más práctico y realista. En realidad, se pueden descubrir ciertos pasos hacia un "orden legal" con la posibilidad de un mayor progreso e institucionalización si no hubiera sido frenado por el Islam. Los de Qurayš estaban en vías de instituir una especie de aparato administrativo, y las innovaciones de los ḥums "sin justificación", como hace notar Ibn Hišam, constituyen una prueba clara de que actuaban contra la inviolabilidad y la inalterabilidad de la tradición y hacia una "racionalización" y una sistematización no sólo de la religión sino de toda la tradición sagrada, semejante a la orientación de los *ḥakams* hacia una dominación legal.

Muḥammad también produjo un nuevo cambio. Colocó los valores ideales en el centro de su sistema, pero en relación con la religión, y los dotó de un carácter ético.

El papel limitado que la religión desempeñaba tanto entre los beduinos como en la Meca puede explicarse por la falta de una racionalización semejante, debido a que estaba reducida principalmente a las prácticas y a la magia, y por la falta de un cuerpo de sacerdotes o grupos similares.

Sin embargo, tanto la sociedad beduina como la de la Meca permanecieron en la esfera de la "dominación tradicional" y pueden clasificarse como tales. Por lo tanto, la legitimidad de la autoridad se concebía y aceptaba como parte de la tradición sagrada, transmitida de generación a generación desde tiempos inmemoriales.

En cuanto al origen religioso de la autoridad,

existen indicios claros de que desde los primeros tiempos predominó un tipo de dirigente carismático que acumulaba a la vez la dirección política y la religiosa *(kâhin-sayyid)*. Sin embargo, en la época que precedió inmediatamente el surgimiento de Islam, ya estaba operando el proceso de división de las funciones. La única señal que queda de que la base primitiva de la autoridad política estaba vinculada con lo sobrenatural es la *Qubba, bayt* o "tienda principesca", que contenía las deidades tribales (ídolos) y cuyo guardián exclusivo era el sayyid, como en los tiempos modernos. En la época islámica, se aplicaba el término *"buyûtât"* a las familias nobles aristocráticas, pero la palabra había perdido por completo su connotación religiosa original.

Por el contrario, la tradición sagrada no parece tener un origen divino. Se atribuye a un "héros civilisateur" y queda en un terreno puramente humano. No hay pruebas concluyentes de que los dioses la revelaran o que se hiciera cumplir con el uso de sanciones o castigos divinos. Por otro lado, la autoridad de los dioses era relativa. Daban oráculos para momentos críticos específicos, pero su poder estaba limitado por el "dahr" (destino), que era más poderoso. La verdadera fuerza que obligaba a obedecer la tradición, o la decisión de un *ḥakam,* era la "opinión pública", o el temor de perder el honor ante "los árabes".

Quizás como reminiscencia de su origen religioso inicial y por el gran número de cualidades requeridas para el cargo de *sayyid* (especialmente el origen noble y la riqueza), este oficio era transmitido hereditariamente dentro de la misma familia, aunque el primogénito no era necesariamente el heredero.

Semejante al desarrollo de la autoridad (separación de la religión y mayor división de la función), es el de la misma sociedad preislámica. Los miembros de la tribu, que al principio estaba totalmente absorbidos por ella ("animal de rebaño" o "ser genérico") y compartían la propiedad de los bienes fueron alcanzando gradualmente cierto grado de individualización manifestado en el surgimiento de la idea de la familia y en la posesión de propiedad privada. Esta individualización se llevó más lejos en la sociedad de la Meca por la acumulación de la riqueza en manos de particulares y fue completada por el Islam, donde el individuo (y ya no el clan) es responsable de sus acciones ante Allah.

Esta evolución, sinónimo de progreso, con toda certeza preparó el camino para el Islam. En efecto, esta individualización gradual debilitó el sistema tribal y su estrecho sentido de unidad, que se basaba exclusivamente en la descendencia de un antepasado común. Al mismo tiempo, posibilitó la concepción de unidades mayores (confederaciones, *ḥarams*) que no se fundaban en lazos sanguíneos. Hemos visto que los esfuerzos de los qurayšíes se centraban en una política de dominación económica en la península por medio de la unificación religiosa a la que tal vez se añadiría más tarde la unificación política. Tomando en cuenta la situación externa (debilitamiento del Yemen, Persia y del Imperio Bizantino), estaban en condiciones de desarrollar un imperio árabe septentrional, como el que había existido en la Arabia meridional. Con este fin, establecieron una vasta red de *îlâfs* (pactos-alianzas) e instituyeron los *ḥums*. Por otra parte, parece ser que los habitantes de la Meca no eran los únicos en tener esta aspira-

ción, sino que la compartían con otras tribus. Indicio de esto puede ser el empleo del término "árabes" para referirse a la "opinión pública", y lo notable del caso es que no sólo abarcaba a la tribu propia sino a "todos los árabes". Este término señala la existencia de cierto sentimiento de identidad "nacional", pero como observa acertadamente E. von Grunebaum, más bien se quedó en deseo y aspiración: [1]

> Por árabes se entiende el mayor —aunque vagamente definido— de los grupos que comparten recuerdos políticos e históricos y lo que es más importante, el público ante quien el individuo y la tribu deben responder... como una corte en sesión permanente... un grupo en el cual el individuo y la tribu "adquieren sentido"... como un punto de orientación estable a pesar de su evasividad, un concepto que no puede ser definido estrictamente, pero que es suficientemente preciso como para permitir que crezca el sentimiento de un carácter "nacional".

Sin embargo, como también señala, los árabes del norte constituían una "Kulturnation" más que una "Staatnation",[2] en el sentido de que compartían el sentimiento de pertenecer a la misma herencia cultural, pero sin estar unidos por una estructura política fuerte y sin delimitaciones geo-

1 E. Von Grunebaum, "The Nature of Arab Unity before Islam", en *Arabica* X (1963), p. 21 *ss.* Ver también W. Caskel, "Aijâm", p. 54: "Als Richtschnur für dar Handeln fungiert die öffentliche Meinung. Die "Gerede der Araber", que además añade en la nota 8: "Die arabische Nation ist nicht erst durch den Islam geschaffen worden", puesto que los portadores de la opinión pública eran siempre al-'Arab y no la tribu.

2 E. Von Grunebaum, art. cit., p. 5.

gráficas o territoriales. Carecían de una autoridad realmente poderosa. El Profeta pudo realizar esa unidad tan deseada al situar la autoridad en Dios, el Ser Supremo, Creador de todo, o sea sustituyendo su sistema hemocéntrico por un sistema teocéntrico, y fortaleciendo con creencias religiosas la *'aṣabiyya* anterior. A pesar de que el Profeta hizo estas innovaciones intelectuales ("racionalización"), siguió otros patrones tradicionales de la Arabia preislámica, por ejemplo, su emigración a Yatrib y la integración con otra tribu, y su establecimiento de un *ḥaram* y una amplia red de alianzas, sin duda inspiradas en la política de la Meca. De esta manera demostró ser el héroe carismático esperado para llevar a cabo las aspiraciones de unificación de los árabes.

BIBLIOGRAFÍA

Abû Tammâm, *Dîwân al-Hamâsah.* Miṣr: al-Maktabal al-Azharîya, 1913.

Ahlwardt, W., *The Dîwâns of the six ancient Arabic poets.* París, Paul Geuthner, 1913.

Ajmal Khan, M., "Gahiliyya: description of state and modes of living", *Studies in Islam,* IV (1966), pp. 175-185.

Albright, W. F., "Islam and the religions of the ancient Orient", *JAOS,* LX (1940), pp. 238-301.

'Alî Jawâd, *Ta'rîkh al-'Arab qabl al-Islâm.* Vols. I-VIII, Baghdâd: Majma' al-'Ilmî al-'Iraqî, 1951-1959.

Altheim, F. y Stiehl, R., *Die Araber in der alten Welt.* 5 vols., Berlín, De Gruyter, 1964-1968.

Andrae, T., *Mohammed: sein Leben und sein Glaube.* Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1932.

Arberry, C. J., *The Seven Odes.* Londres, G. Allen & Unwin Ltd., 1957.

Arendonk, G. von, "Hums", *EI,* vol. II, 331.

Ashkenazi, T., "La tribu arabe, ses elements", *Anthropos,* XLI-XLIV (1946-1949), pp. 657-672.

Azraqî, *Akhbâr Makkah.* ed. H. F. Wustenfeld *(Die Chroniken der Stadt Mekka),* 4 vols. Leipzig, Brockhaus, 1857-1861.

Bell, R., *The Qur'ân Translated, with a critical rearrangement of the Surahs.* 2 vols. Edinburgh: T. & T. Clark, 1937-39.

Bendix, R., *Max Weber. An intellectual Portrait.* Nueva York, Doubleday & Company Inc., 1962.

Blachère, R., *Histoire de la Littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J. C.* 3 vols., París, A. Misonneuve, 1952-1966.

Bloch, A., "Die altarabische Dichtung als Zeugniss für den Geistesleben der vorislamischen Arabern", *Anthropos,* XXXVII-XL (1942-1945), pp. 186-204.

Boucheman, A. de, *Une petite cité caravanière: Suhne.* Damasco, Institute Français du Damas, Docum, d'Étud. Orient. No. 6 (n. d.).

———, *Materiel de la vie bédouine.* Damasco, Institute Français du Damas, Docum. d'Étud. Orient. No. 3, 1935.

Bousquet, G. H., "Observations sociologiques sur les origines de l'Islam", *Sstudia Islamica,* II (1954), pp. 61-88.

Branden, A. van den, *Les Inscriptions thamoudéennes.* Lovaina Heverlè, Bureau du Muséon, Bibliothèque du Muséon, vol. XXV, 1950.

———, *Les Textes thamoudéennes de Philby,* 2 vols. Lovaina, Publications Universitaires, Bibliothèque du Muséon vol. XLI, 1956.

———, *Histoire de Thamoud.* Beirut, Universidad del Líbano, 1960.

Bräunlich, E., "Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinstämme", *Islamica,* VI VI (1934), pp. 68-111 y 182-229.

Brockelmann, C., "Allah und die Götzen: der Ursprung des islamischen Monotheismus", *Arch. f. Religionswiss.,* XXI (1922), pp. 99-121.

———, *Geschichte der arabischen Litteratur*[2]. Leyiden, J. E. Brill, 1943-49. 3 Supplem. Leyiden, J. E. Brill, 1937-1942.

Buhl, Fr., *Das Leben Muhammads.* Heidelberg², von Quelle & Meyer, 1955.

Caetani, L., *Annali dell'Islam,* vol. I, Milán, Ulrico Hoepli, 1905.

Caskel, W., *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Arabern.* Colonia, Westdeutscher Verlag, 1953.

———, "Zur Beduinisierung Arabiens", *ZDMG,* CIII (1953), 28*-36* Traducción inglesa: "The Bedouinization of Arabia", *The American Anthropological Association,* Memoir No. 76. abril, 1954, Menasha, Wis., pp. 36-46.

———, "Die einheimische Quellen zur Geschichte Nord-Arabiens vor dem Islam", *Islamica* III (1931), pp. 331-341.

———, "Aijâm al-'Arab: Studien zur altarabischen Epik", *Islamica,* III Suppl. (1931), pp. 1-99.

Caussin de Perceval, A. P., *Essai sur l'histoire des Arabes.* vol. I, París, F. Didot Frères, 1847.

Chelhod, J., *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et la fonction des rites sacrificiales en Arabie occidentale.* París, P.U.F., 1955.

———, *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme a l'universalisme.* París, Besson-Chantemerle, 1958.

———, *Les structures du sacré chez les Arabes.* París, A. Maisonneuve-Larose, 1964.

Conn, C. S., "Badw", *EI²,* vol. I, pp. 872-874.

Delhomme, J., "Quelques considerations sur le droit coutumier, sa nature et son étude", *Revue Marocaine de Droit,* VIII (1956), pp. 107-116.

Dhorme, E., "Prêtres, devins et mages dans l'ancienne religion des Hébreux", *RHR,* CVIII (1933), pp. 113-143.

Dhorme, E., *La Religion des Hebreux nomades.* Tesis doctoral, París, 1937.

———, "La religion primitive des Semites: à propos d'un ouvrage récente", *RHR,* CXXVIII (1944), pp. 5-27.

———, "Les religions arabes préislamiques d'après une publication récente", *RHR,* CXXXIII (1947-48), pp. 34-48.

Dossin, G., "Les bédouins dans les textes de Mari", en *L'Antica Società Beduina,* ed. F. Gabrieli (Roma: Universidad de Roma, 1959), pp. 35-51.

Dostal, W., "The evolution of the Bedouin life", en *L'Antica Società Beduina,* ed. F. Gabrieli (Roma: Universidad de Roma, 1959), pp. 11-34.

Doughty, C., *Travels in Arabia Deserta,* Nueva York: Random House, 1936.

Dussaud, R., *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam,* París, Paul Geuthner, 1955.

Encyclopaedia of Islam, Primera edic. Vol. I-IV y Suplem. Ed. M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, et al. Leyden: E. J. Brill, 1913-38.

Encyclopaedia of Islam, 2ª Edic. Vol. I-III. Ed. H. A. R. Gibb et al. Leyden: E. J. Brill, 1960-70.

Encyclopaedia of Religion and Ethics. 13 vols. Ed. J. Hastings. Edinburg, T. & T. Clark, 1908-1926.

Eickelman, D. F., "Musaylima: an approach to the social anthropology of 7th century Arabia". *JESHO,* X (1967), pp. 17-52.

Fahd, T., *La Divination Arabe. Études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam.* Leyden: E. J. Brill, 1966.

———, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire.* París, Paul Geuthner, 1968.

Farès, B., *L'Honneur chez les Arabs avant l'Islam. Étude de Sociologie,* París, A. Maisonneuve, 1932.

Feilberg, C. G., *La tente noire: Contribution ethnographique à l'histoire culturelle des nomades.* Copenaguen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1944.

Fischer, A., "Kâhin", *SEI,* pp. 206-208.

Gabrieli, F., "La letteratura beduina preislamica", en *L'Antica Società Beduina,* ed. F. Gabrieli, Roma: Centro de Estudios Semíticos, Universidad de Roma, 1959, pp. 95-114.

Gaudefroy y Demombynes, *Le Pélegrinage à la Mekke. Étude d'histoire religieuse.* París, Paul Geuthner, 1923.

———, *Mahomet: L'homme et son Message.* París, Albin Michel (c. 1957).

Gibb, A. H. R., "Pre-Islamic Monotheism in Arabia", *The Harvard Theological Review,* LV (1962), 269-280.

Glubb, J. C., "The Bedouins of Northern Arabia (Iraq)" *JRCAS* XXII (1935), pp. 13-31.

———, "Arab Chivalry", *JRCAS* XXIV (1937), pp. 5-26.

Goldziher, I., *Muhammedanische Studien,* vol. I. Halle, 1889.

———, *Abhandlungen zur arabischen Philologie,* 2 vols. Leyden: J. E. Brill, 1896-1899.

Gräf, Ed., "Probleme der Todesstrafe in Islam", *ZRW* LIX (1957), pp. 83-122.

Grohmann, A., "al-'Arab", *EI²,* vol. I, pp. 524-527.

———, *Arabien.* En *Kulturgeschichte des alten Orients,* III, 4. Munich, Back, 1963.

Grunebaum, E. G. von, "The Nature of Arab Unity before Islam", *Islamica* X (1963), pp. 5-23.

Guidi, I., *L'Arabie antéislamique.* París, Paul Geuthner, 1921.

Guidi, M., *Storia e Culture degli Arabi fino alla*

morte di Mahometo. Florencia, G. C. Sansoni, 1951.

Guillaume, A., *Prophétie et Divination chez les Sémites,* tr., Jacques Marty. París, Payot, 1950.

———, *The Life of Muhammad. A translation of Ishâq's Sîrat Rasûl Allâh.* Londres, Oxford University Press, 1955.

Haldar, A., *Associations of cult prophets among the ancient Semites.* Uppsala, Wiksells, 1945.

Hamidullah, M., "The city-state of Mecca", *IC* XII (1938), pp. 255-276.

———, AL-ILÂF, ou Les Rapports économico-diplomatiques de la Mecque pré-islamique", *Mélanges Louis Massignon,* II, Damasco, Instituto Francés de Damasco, 1957, pp. 293-311.

Henninger, J., *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten.* IAE. XIII (1943).

———, "Le Sacrifice chez les Arabes", *Ethnos* XIII (1948), pp. 1-16.

———, "Ist der sogennante Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?" *Anthropos,* L (1955), pp. 81-148.

———, "Menschenopfer bei den Arabern", *Anthropos* LIII (1958, pp. 721-805.

———, "La société bédouin ancienne", en *L'Antica Società Beduina,* ed. F. Gabrieli. Roma, Centro de Estudios Hemíticos, Universidad de Roma, 1959, pp. 69-93.

———, "La religion bédouine préislamique" en *L'Antica Società Beduina,* ed. F. Gabrieli. Roma, Centro de Estudios Semíticos, Universidad de Roma, 1959, pp. 115-140.

———, "Deux études récents sul l'Arabie préisla-

mique", *Anhtropos* LVIII (1963), pp. 437-476.

Hitti, P. K., *History of the Arabs from earliest times to the present.* Londres-Nueva York, Macmillan, 1964.

Höffner, M., "Die Beduinen in den vorislamischen arabischen Inschriften", en *L'Antica Società Beduina,* Roma, Centro de Estudios Semíticos, Universidad de Roma, 1959, pp. 53-68.

Husayn, T., *Fî-l-ši'r al-ŷâhilî,* El Cairo, Dâr al-Kutub al-Miṣrîya, 1926.

Ibn 'Abd Rabbîh, *al-'Iqd al-Farîd,* ed. Bûlâq. El Cairo, 1293-1316 A. H.

Ibn al-Aṯîr, *Kitâb al-Kamîl fî-l-Târîj,* ed., C. J. Tornberg. Leyden, J. E. Brill, 1853-1876.

Ibn Durayd, *Kitâb al-Ištiqâq.* Miṣr, Maṭba'at al-Sunnat al-Muḥammadîya, 1378/1958.

Ibn Hišâm, *Sîrat Rasûl Allâh,* ed. H. F. Wüstenfeld, 2 vols. Gotinga, Dieterichsche Universtitätsbuchhandlung, 1859-1860.

Ibn Jaldûn, *Muqaddimah,* tr. F. Rosenthal. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1958.

Imr al-Qays, *Dîwän.* Miṣr, dâr al-Ma'ârif, 1958.

Iṣfahanî, Abû Faraj, *Kitâb al-Aghânî,* I-XX ed. Bûlâq. El Cairo, 1285 A. H. XXI, ed. R. E. Brünnow. Leyden, J. E. Brill, 1883.

Isutzu, T., *God and Man in the Koran.* Tokyo, Instituto Keio, 1964.

Jacob, G., *Altarabisches Beduinen Leben (en Studien in arabischen Dichtern).* Berlín, Mayer & Müller, 1897.

Jaussen, A. J., *Coutumes des Arabes au pays de Moab.* París, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1908.

Jaussen, A.-Savignac, R., *Mission archeologique en Arabie,* 3 vols. París: Paul Geuthner, 1909-1921.

Kalbî Ibn, al-, *Kitâb al-Aṣnâm*. Texto, traducción y comentario por R. Klinke-Rosenberger *(Das Götzenbuch)*. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1941.

Kiernan, R., *The Unveiling of Arabia; the Story of Arabian Travel and Discovery*. Londres-Bombay, George C. Harrap & Co., 1937.

Kister, J. M., "Mecca and Tamîm", *JESHO* VII (1965), pp. 113-163.

Lammens, H., *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie Occidentale à la veille de l'Hégire,* vol. I. Roma, Pontificio Instituto Bíblico, 1914.

———, "Le Culte des Bétyles et les Processions religieuses chez les Arabes préislamites", *BIFAO* XVII (1919-1920), pp. 39-101 (reimpreso en *L'Arabie Occidentale,* pp. 101-179.

———, *Les Sanctuaries préislamites de l'Arabie Occidentale,* Beirut, MUSJ, XI, 1922.

———, *La Mecque à la veille de l'Hégire*. Beirut, Imprimerie Catholique, 1924.

———, *L'Arabie Occidentale avant l'Hégire,* Beirut, Imprimerie Catholique, 1928.

Levi della Vida, G., *Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse*. París, 1938.

———, "Pre-Islamic Arabia" en *The Arab Heritage,* ed. N. A. Faris, Princeton, Princeton University Press, 1946, pp. 25-27.

Littman, E., *Semitic Inscriptions*. Nueva York, 1905.

———, *Safaitic Inscriptions in Syria*. Publicaciones de la expedición arqueológica a Siria de la Universidad de Princeton en 1904-1905 y 1909. División IV/3, 1943.

———, *Thamûd und Safâ*. Leipzig, Abhandlungen für den Kunde des Morgenlandes, XXV, 1, 1940.

Margoliouth, D. S., "The Origins of Arab poetry", *JRAS* (sin Núm.) (1925), pp. 417-449.

Marx, K., *Pre-Capitalist Economic Formations*. Tr., Jack Cohen. Nueva York, International Publishers, 1969.

Mas'ûdî, *Murûj al-đahab*. Texto y Traduc. por Barbier de Meynard-Pavet de Courteille, París, L'Imprimerie Imperial, 1861-1877.

Mittwoch, E., *Praelia Arabum paganorum, quomodo litteris tradita sint*. Berlín, 1899.

———, "Ayyâm al-'Arab", *EI²*, vol. I, pp. 793-794.

Montagne, R., "Notes sur la vie sociale et politique de l'Arabie du Nord. Les Semmâr du Negd", *REI* VI (1932), pp. 61-79.

———, *La civilization du desert*. París, Hachette, 1947.

Morgenstern, J., "The Ark, the Ephod and the Tent of Meeting", *HUCA* XVII (1942-43), pp. 153-265 and *HUCA* XVIII (1944), pp. 1-52.

Moscati, S., *The Semites in ancient history. An inquiry into the settlement of the Bedouins and their political establishment*. Cardiff, University of Wales, 1959.

Moubarac, Y., "Les études d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam"; Elements de bibliographie et lignes de recherche, *REI* XXV (1957), pp. 13-68.

Musil, A., *Arabia Petraea*. Viena, 1907.

———, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. Nueva Rork, American Geographical Society, Oriental explorations and studies, No. 6, 1928.

———, *Northern Hegâz*. Nueva York, Id., No. 1, 1926.

———, *Northern Negd*. Nueva York, Id., No. 5, 1928.

Nadîm, Ibn, al-, *Kitâb al-Fihrst*, ed. G. Glügel, mit Unterstützung der deustchen Morgenlandischen

Gesellschaft. Beirut, Khayyâṭ (n. d.) (Reimpresión de Flügel, 1872).

Nallino, C. A., "Sulla constituzione della tribu araba prima dell'Islamismo", en *Raccolta di scritti e inediti,* a cargo de M. Nallino, Vol. III. Roma, Publicazioni dell'Instituto per l'Oriente, 1941, pp. 64-86.

———, "Arabia preislamica", *Ibid.,* pp. 1-47.

Naqâ'iḍ Jarîr wa al-Farazdaq, ed. A. A. Bevan, 3 vols. Leyden, J. E. Brill, 1905-1912.

Nöldeke, T., "Arabs", en *ERE,* vol. I, 659-673.

———, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der Alten Arabern.* Hannover, Karl Rümpler, 1864.

———, *Fünf Mo'allaqât.* Viena, Gerold, 1900.

———, *ZDMG* XL (1886) 148,187. Reseña del libro de W. R. Smith *Kinship and Marriage in early Arabia* (Londres, 1885).

———, *ZDMG* XLI (1887) 707-726. Reseña del libro de J. Wellhausen *Reste arabischen Heidentums* (Berlín, 1887).

Nyberg, H. S., "Bemerkungen zum Buch der Götzenbilder" en *Dragma.* M. P. Nilsson dedicatum. Lund, 1939, pp. 346-366.

Obermann, J., "Islamic Origins", en *The Arab Heritage,* ed. N. A. Faris. Princeton, Princeton University Press, 1946, pp. 58-120.

O'Leary, de Lacy E., *Arabia before Muhammad,* Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1927.

Oppenheim, F. M., *Die Beduinen,* unter Mitarbeitung von Erich Bräunlich und Werner Caskel, 3 vols. Leipzig-Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1939-1952.

Paret, R., *Mohammed und der Koran.* Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

Philby, H. St. J. B., *The Heart of Arabia; a record*

of travel and exploration. Londres, Constable, 1922.

Philby, H. St. J. B., *The Background of Islam; being a sketch of Arabian history in pre-Islamic times.* Alejandría, Whitehead Morris Egypt, 1947.

———, *Arabian Highlands.* Washington, D. C.: Cornell University Press, 1952.

Pirenne, J., *A la découverte de l'Arabie. Cinq siècles de science et d'aventure.* París, Le Livre Contemporain, 1958.

Qur'ân. Texto, traducción y comentario de M. Muhhammad Ali. Londres, Unwin Brothers, 1917.

Rajkowski, W. W., *Early Shî'ism in 'Irâq,* Disertación doctoral, Londres, 1955. (Microfilm).

Raswan, C., *Black Tents of Arabia.* Nueva York, Creative Age Press, 1947.

Rodinson, M., *Mahomet.* París, Editions du Seuil, 1961.

Rückert, F., *Hamâsa oder die ältesten arabischen Volks-Lieder übersetzt und elräutert,* 2 vols. Stuttgart, 1846.

———, *Amrilkais, sein Leben dargestellt in seinen Liedern.* Hannover, Herman Kreyenborg, 1924.

Ryckmans, G., *Les Religions Arabes préislamiques.* Lovaina, Publications Universitaires, Bibliothèque du Muséon, XXVI, 1951.

Ryckmans, J., "L'épigraphie arabe préislamique au cours de ces dix dernieres années", *Le Muséon* LXI (1948), pp. 197-213.

———, *Corpus Inscriptionum Semiticarum,* Pars Quinta. París, 1951.

———, *Répertoire d'épigraphie sémitique,* t. VII. París, 1950.

———, "Aspects nouveaux du problème thamoudéen", *Studia Islamica,* V (1956), pp. 5-17.

Sanger, R. H., *The Arab Peninsula.* Ithaca, Cornell University Press, 1954.

Schacht, J., *Esquisse d'une histoire du droit musulman.* París, M. Bessons, 1953.

Shorter Encyclopaedia of Islam. Ed. H. A. R. Gibb y J. H. Kramers. Leyden, J. E. Brill, 1961.

Serjeant, R. B., "The Saiyids of Ḥaḍramawt", Clase inaugural, Junio 5, 1956. Londres, 1957.

———, "Professor A. Guillaume's translation of the sîrah", *BSOAS* XXI (1958), pp. 1-13.

———, Reseña de *Muhamma dat Medina.* De M. Watt. (Oxford, 1956) *BSOAS* XXI (1958), pp. 187-8.

———, "Haram and Hawṭah", en *Melanges Tâha Husayn,* ed. A. Bedawî. El Cairo, 1962, pp. 41-58.

———, "The Constitution of Medina", *I. Q.* VIII (1964), pp. 3-16.

Simon, R., "L'Inscription Ry 506 et la préhistoire de la Mecque", *Acta Orient. Hung.* XX (1967), pp. 325-337.

———, "Hums et Ilâf, ou le commerce sans guerre. Sur la genèse et le caractère du commerce de la Mecque", *Acta Orient. Hung.* XXIII (1970), pp. 205-232.

Smith, S., "Events in Arabia in the 6th century A. D.", *BSOAS* XVI (1954), pp. 425-468.

Smith, W. R., *Kinship and Marriage in early Arabia.* Cambridge, University Press, 1885.

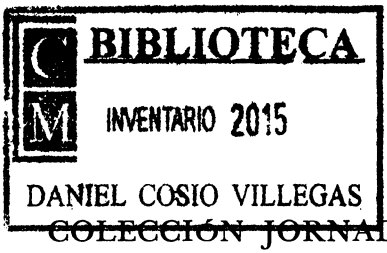
———, *The religion of the Semites.* Nueva York, Meridian Books, 1956.

Stummer, F., "Bemerqungen zum Götzenbuch von Ibn al-Kalbî", *ZDMG* XCVIII/N. S. XXIII (1944), pp. 377-394.

Tabarî, Abû Ja'far, *Annales,* ed. J. M. de Geoje. Leyden, J. E. Brill, 1879-1901.

Thesiger, W., *Arabian Sands.* Nueva York, E. P. Dutton & Co. Inc., 1959.
Tyan, E., "ḥakam", en *EI²*, vol. III, p. 72.
———, *Histoire de l'Organisation Judiciaire en Pays d'Islam²*. Leyden, J. E. Brill, 1960.
Watt, W. M., *Muhammad at Mecca.* Oxford, Clarendon Press, 1953.
———, *Muhammad at Medina.* Oxford, Clarendon Press, 1956.
———, "ḥums", *EI²*, vol. III, pp. 577-578.
Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft.* 2 vols. Tubinga, J. C. Mohr, 1925.
———, *On the Methodology of the social sciences,* Glencoe, The Free Press, 1949.
———, *On Law in Economy and Society,* tr. E. Shills. Cambridge, Harvard University Press, 1954.
Wellhausen, J., *Reste arabischen Heidentums²*. Berlín-Leipzig, Walter de Gruyter, 1927.
Winet, F. V., *A Study on the Liḥyanite and Thamudic Inscriptions,* Toronto, University of Toronto Studies, Oriental Series, No. 3, 1937.
Wolf, E. R., "The Social organization of Mecca and the origins of Islam", *SWJA* VII (1951), pp. 329-356.
Wüstenfeld, H. F., *Genealogische Tabellen der arabischen Stämme und Familien.* Gotinga, Dietrich, 1852-53.
Ya'qûbî, *Ta'rîkh,* 2 vols. ed. M. T. Houtsma. Leyden, J. E. Brill, 1969.
Yâqût, *Mu'jam al-buldân.* Beirut, Dâr Sâdir wa dâr Bayrût, 1955-1957.

Se terminó de imprimir en el mes de mayo de 1975 en Fuentes Impresores, S. A., Centeno 4-B, México 13, D. F. Se tiraron 1 000 ejemplares más sobrantes para reposición, y en su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:11, 9:10 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de Carlos Fco. Zúñiga y Francisco Muñoz Inclán.



Cintra, J. T., *La migración japonesa en Brasil (1908-1958)* (70). VI + 118 pp.

Frenk Alatorre, M., *Entre folklore y literatura (lírica hispánica antigua)* (68). VI + 106 pp.

Gómez Robledo, A., *Las Naciones Unidas y el sistema interamericano (conflictos jurisdiccionales)* (75). VI + 126 pp.

González Navarro, M., *Sociología e historia de México (Barreda, Sierra, Parra, Molina Enríquez, Gamio, Caso)* (67). VI + 96 pp.

Heller Rouassant, C., *Política de unidad en la izquierda chilena (1956-1970)* (73). VI + 152 pp.

Jiménez de Báez, Y., *Lírica cortesana y lírica popular actual* (64). 100 pp.

Kaplan, M., *La investigación latinoamericana en ciencias sociales* (74). VI + 96 pp.

Medina Peña, L., *El sistema bipolar en tensión (la crisis de octubre de 1962)* (69). XI + 124 pp.

Méndez Villarreal, S., *La relación capital-producto en la economía mexicana* (76). VIII + 144 pp.

Stern, C., *Las regiones de México y sus niveles de desarrollo socioeconómico* (72). VI + 164 pp.

Torres Ramírez, B., *Las relaciones cubano-soviéticas (1959-1968)* (71). VI + 146 pp.

Este libro explica cómo el árabe preislámico entendía y se comportaba ante la autoridad política. El autor ha aplicado el análisis weberiano que descompone a la sociedad en tres niveles interrelacionados: valores ideales, intereses materiales y una orientación fundamental del hombre hacia un conjunto de normas (tipos de dominación). Si bien tanto la sociedad beduina como la sedentaria de la Meca están regidas por el estrecho marco social del tribalismo, se combinan las tres variables aludidas y el valor supremo elegido determina concepción y comportamiento ante la autoridad. Asimismo, se investiga el posible origen religioso de la tradición y de la autoridad. Dentro de este cuadro social surgió el Islam como una sociedad poseedora de nuevos valores.

Manuel Ruiz es profesor e investigador de El Colegio de México. Ha realizado estudios especializados sobre civilización islámica en la Universidad de McGill y sobre Medio Oriente antiguo en el Pontificio Instituto Bíblico.